عبد المجيد الشرفي

لبنات

في الثقافة والمجتمع

المدار الإسلامي

لبنات
في الثقافة والمجتمع

لبنات

III

في الثقافة والمجتمع

عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

لَبــــنَات: في الثقافة والمجتمع

تأليف: عبد المجيد الشريف

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2013

موضوع الكتاب فكر إسلامي

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 13.5 × 21 سم

التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-547-7

ردمك ISBN 978-9959-29-550-7

(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2010/384

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو

هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3

05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1

ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا

هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى روح من كان الإسلام غذاء فكره
ونبراس سلوكه
ولم ينكر عليّ إلا بالحسنى
اختلافي معه في فهمه

إلى روح أبي

تقديم

يضمّ الجزء الثالث من «لَبِنات»، على غرار الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب، مجموعة من الفصول كتبناها في مناسبات مختلفة ونُشِر بعضها بينما لم يُنشر البعض الآخر. وقد أثبتنا على عادتنا في فهرس المحتويات تاريخ كل فصل ومكان نشره إن كان منشوراً. ولئن اهتممنا في الجزأين السابقين بقضايا المنهج في دراسة الفكر الإسلامي، وبقراءة النصوص الدينية والتراثية، فإننا نتناول في هذا الجزء قضايا تتعلق بأوضاعنا الحضارية وبقضايا أخرى تهمّ تنظيم المجتمع العربي الإسلامي قديماً وحديثاً.

وحين نتناول هذه القضايا كلّها فمن زاوية نظر الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً، لا من موقع المُفْتي في الحلال والحرام، ولا من موقع المُرَدِّد للمقولات الجاهزة أو صاحب المشاريع الباتّة. ومن البديهي أنّ القضايا الحضارية والمجتمعية أضحت متشعّبة وذات أبعاد سياسية واقتصادية، ورهينة معطيات خارجية كذلك، فلا يجوز فصل هذه الجوانب بعضها عن بعض واختزالها في اختيارات تبسيطية، كما يميل رجال السياسة عادة إلى ذلك، مدفوعين لا محالة بالبحث عن الحلول العاجلة، لكن واقعين أيضا في سلوك شعبوي لا يخلو من الديماغوجيا.

إن السبيل الذي لم ننفك نتوخّاه، إذ لم تكن غايته الاستفزاز المجاني، لا يتملّق المشاعر، ولا يجاري بالضرورة هوى الأغلبية، وما أكثر ما كانت الأغلبية على خطإ فالآراء الشائعة لا تنشأ من عدم، ولا تترجم دائماً مصالح المَعنيّين على المدى المتوسط أو البعيد، إذ هي نتاج التنشئة الاجتماعية، وذات صلة متينة بأنماط الإنتاج وبالأوضاع التاريخية لكل مجتمع، وبمستوى المعيشة فيه وطُرُقه في توزيع الثروة، وما إلى ذلك من العوامل المباشرة وغير المباشرة. ومعنى ذلك بالخصوص أننا لا نحمّل أنظمة الحكم وسلوك الساسة كل المسؤولية في المشاكل التي تعيشها مجتمعاتنا، فمسؤولية هؤلاء لا شك جسيمة، وهم قادرون على التأثير في سير الأمور العامة، إلا أنّ مسؤولية المفكّرين وقادة الرأي والمثقفين عموماً، على اختلاف أنواع نشاطهم النظري والعلمي والتقني والفني والأدبي، لا تقلّ عن مسؤولية رجال السياسة، ولعلّها أبقى وأعمق أثراً في النفوس والعقول.

إنّ للمثقّف في تقديرنا وظيفة نقدية ملازمة لمواقفه حول مختلف المواضيع، لا يؤدّي رسالته النبيلة إذا ما هو تخلّى عنها لهذا السبب أو ذاك. والنقد قد يخرق الإجماع الحقيقي أو المزعوم، وقد يزعزع ما استقرّ من الآراء، لا سيما إن كانت من تلك التي أضفى عليها مرور الزمن قداسة زائفة، ولكن لا بديل عنه في كل مجتمع لا يطمح إلى الإصلاح فقط، بل يسعى إلى أن يتبوّأ مكانة مشرّفة في سلك المجتمعات الراقية بمعايير عصرنا ومواصفاته وقِيَمه، لا بمعايير عصور الآباء والأجداد ومواصفاتها وقيمها. ومِن هنا كان ما يأتي به المثقف يكشف عن خصائص الماضي والحاضر

بلا ريب، ويستشرف كذلك المستقبل، ذاك الذي كان يُعتبر غيباً مخفيًّا وحسب في فترات الوهن الحضاري، وبات يُنحَت نحتاً إراديًّا دَؤوباً في المجتمعات الحيّة.

ونودّ بهذا الصدد أن نصارح القارئ بأننا من الذين يؤمنون بوجود سُلَّم قِيَم حديث يختلف في العديد من النواحي عن سُلَّم القيم التقليدي، سواء كان في مجتمعاتنا القديمة أو في المجتمعات البشرية الأخرى بلا استثناء، وأن هذا السُّلَّم الحديث ظهر أول ما ظهر في الغرب الأوروبي منذ عصر نهضته ومنذ عصر الأنوار بصفة خاصة، وبلورته علوم الإنسان والمجتمع في القرنين الماضيين، واستفاد من تراكم الخبرات البشرية السابقة ومن ظروف خصوصية مستحدثة. ورغم أن الغرب لم يكن وفيًّا تجاه الغير، في أية فترة من فترات تاريخه، للقيم التي عمل على الالتزام بها في داخله، فمارس ـ وما زال يمارس ـ خارج حدوده وإزاء الأقليات التي تعيش في صلبه الاستعمارَ والاستغلال والظلم في أبشع صُوَرها، ولم ينفكّ يكيل بمكيالين، فإنّ غضّ الطرف عن البعد الكَوني في تلك القيم ذاتها، إلى جانب خصائصها التاريخية والقومية، سلوك نراه انتحاريًّا ولا نرتضيه لأنفسنا ولأبناء قومنا.

ولا أدلّ على الأهمية البالغة لذلك البُعْد الكوني أنّ القِيَم الحديثة هي محلّ طموح البشرية قاطبة، والأفق الذي تعمل على بلوغه مهما اختلفت الثقافات والأديان واللغات. إنّ قِيَماً في مستوى الحرية الفردية التي لا حدود لها سوى حرية الآخر، أو العقلانية التي يخضع لها التفكير في شتى مجالاته ولا تعترف بالمناطق التي يحرَّم الخوض فيها، أو الديمقراطية التي تضمن مشاركة المجموعة

الوطنية عبر ممثّليها المنتخَبين في اتخاذ القرارات المصيرية، وتحدّ من تسلّط الحكّام وجَورهم، وتنظّم التداول السلمي على الحكم، أو المساواة بين المواطنين، ولا سيّما بين الجنسين، في الحقوق والواجبات وأمام القانون، وما إليها من القيم التي اشتمل عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكرّستها المواثيق والمعاهدات الدولية في نصف القرن الأخير بالخصوص، إنّ قيماً في هذا المستوى لكفيلة بأن تجمع حولها جميع الناس الواعين بمشروعيتها وبجدواها، والساعين إلى الارتقاء بالمنزلة البشرية إلى أعلى درجاتها، ومن الطبيعي أنّها تؤلّب ضدّها في الآن نفسه جيوش المحافظين على المصالح والامتيازات المادية والمعنوية المكتسَبة، أفراداً وجماعات.

هذه هي الخلفية التي نستند إليها في كلّ تحاليلنا ولا نرى موجباً للتكتّم عليها، مثلما لا نرى موجباً لإخفاء استنادنا إلى فَهْمٍ للإسلام يختلف عن الكثير ممّا يُكتب ويذاع حوله، سواء صدر عن ذوي الثقافة التقليدية، أو عن الدُعاة الجدد المتاجرين به، أو عن الذين يمتطونه لبلوغ أهداف سياسية ـ رجعية ماضوية تمييزية في كثير من الأحيان ـ، ونرى فَهْمَنا رغم ذلك أكثر منها وفاء للإسلام في أصفى منابعه، وأوفر تغذية للروح والوجدان، وأكثر استجابة للمعقولية الحديثة. ونكاد نوقن بأنّ الأغلبية المطلقة من معاصرينا تتجاوب إيجابيًّا مع فَهمِنا لو قُدّر له أن يَبلُغَها ويُشرح لها بأمانة، لأنه يساعدها على التخلص من الفصام الذي تعاني منه من جرّاء الفهم الحَرفيّ للنصوص ووطأة التأويلات التاريخية التي تعجّ بها النصوص الثواني المصنّفة حول رسالة الإسلام.

والحقّ أننا لم نبلغ الاقتناع في هذا الشأن إلا بعد معاناة ومكابدة ويقظة تجاه المزالق العديدة التي اعترضت طريقنا وتعترض طريق كل باحث يفكّر بنفسه لا بغيره، ولا تثنيه الحواجز النفسية وعقبات الضغط الاجتماعي عن المضيّ إلى نهاية ما يؤدّيه إليه بحثه من نتائج. ولهذا السبب لم ننقطع عن التذكير بأننا اخترنا طريقاً صعبة محفوفة بالمخاطر من كلّ جانب وفي كل خطوة، ونحن مدركون عسر التوفيق بين تديّن يوفّر الراحة والطمأنينة من ناحية، وتفكير ينتهج الاستفهام والحفر في المسكوت عنه واللامفكّر فيه من ناحية ثانية.

على هذا الأساس كان عملنا في مواجهة القضايا التي تناولناها بالبحث في الفصول التي نضعها بين يدي القارئ. وأملنا أن لا يخيب ظنّه في الرؤية التي نقترحها عليه لمواضيع ما فتئت تثير الجدل والمماحكة، عن حسن نيّة حيناً وعن جهل حيناً آخر، كمسائل الهويّة والانتماء، والحداثة، والعَلمانية، والمؤامرة على الإسلام والمسلمين، ومشاكل الحكم والسلطة، وقوانين الأسرة، وحقوق الإنسان. فالبناء الذي نطمح إلى تشييده في حاجة إلى تضافر جهود كثيرة، ونحن إنما نسهم فيه ببعض اللَّبِنات فحسب.

تونس في جمادى الآخرة 1431 أيار/ ماي 2010

القسم الأول

في أوضاعنا الحضارية

المُسلِم والانتماء الحضاري

إذا كان الإنسان «مدنيًّا بالطبع» يحتاج في معاشه إلى الاجتماع ببني جنسه منذ أقدم العصور فإنّ انتماءه إلى مجموعة بشريّة معيّنة يعبّر عن مستوى من الوعي أرقى من مجرّد العيش مع الآخرين لسدّ حاجات الجسم إلى المأكل والملبس والمسكن. وقد كان هذا الانتماء في تاريخنا يقوم عفويًّا على المُعْتَقَد واللغة والنسب أكثر مما يقوم على الأرض أو اللون أو غيرهما من العوامل، مثل طُرُق العيش والعادات والتقاليد المشتركة. فكانت تلك الدوائر الثلاث متداخلة متكاملة، لا يشعر المرء بالاطمئنان إلّا في كَنَفها، وقد يغلّب إحداها على الأخرى في مناسبة ما ولكنّه، حتّى في هذه الحالة، لا يفتأ يستحضرها جميعاً ويجعل ما غيّبه منضوياً تحت ما أبرزه وقدّمه.

وباستثناء سكّان وادي النيل الذين كانت صلتهم بالأرض متينة منذ العصر الفرعوني وربّما قبله، نظراً إلى عوامل مناخية في المقام الأول، فإنّ أهالي المشرق والمغرب الإسلاميّين عموماً كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين قبل كلّ شيء، لا فرق عندهم بين الأمصار والبلدان إلا على صعيد الحنين الطبيعي إلى مسقط الرأس والأهل والأصدقاء. لِذا حفلت كُتُب التاريخ والتراجم والطبقات بأعداد

غفيرة من الأعلام الذين عاشوا بعيداً عن مكان ولادتهم، ومَرّوا أو استقرّوا بالعديد من البلدان دون شعور بالغُربة، فكانت حلقات الدرس وشتّى المِهَن والخطط وحتّى أسمى المناصب الدينيّة والسياسيّة، مثل القضاء والوزارة، مفتوحة في وجوههم، لا تأثير في كلّ ذلك لأصولهم العرقيّة، ولا مَيْز بينهم وبين أبناء البلد الذي يحلّون به.

ومِن الطبيعي أنّهم يبحثون في كلّ مكان عن الذين يشتركون معهم في النسب ويجمعهم وإيّاهم الأصل الواحد الحقيقي أو الوهمي، فالهنتاتي أو المصمودي من المغاربة، والقَيْسي أو التميمي من المشارقة على سبيل المثال، يشعر بنوع من التضامن إزاء أبناء عشيرته أو قبيلته في أيّ مكان، ويُسهّل عليه ذلك تخطيطُ المدن على أساس اجتماع أهل النسب الواحد في محلّة خاصّة بهم أو تكاد[1]. وقس على ذلك الشامي أو الخُرَاساني وهو بعيد عن موطنه، وكذلك المالكي أو الحنفي أو الشيعي حين يكون في وسط لا يمثّل فيه أتباع مذهبه وفرقته الأغلبيّة. ويعني ذلك أنّ الانصهار في الجماعة الإسلاميّة انصهار تُراعَى فيه دوائر الانتماء ومستوياته، دون أن تتعارض وتتنافر. وممّا يزيد في شدّها إلى بعضها البعض أنّ اللغة العربية كانت لغة الثقافة، يشترك في قراءتها والتخاطب بها وكتابتها الفقيه والأديب والعالم في شتّى أصناف المعرفة، فيخلق ذلك لُحمة بين الناطقين بها، ويُسهم في نحت شخصية الفرد

(1) انظر مثلاً: هشام جعيط، **الكوفة. نشأة المدينة العربية الإسلامية**، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986، وخاصة الفصل السادس عشر.

وتحديد آفاقه الذهنية، بحسب ما تسمح به هذه اللغة وما تحمله من نظرة إلى العالم ومنزلة الإنسان فيه.

ويجدر بنا في هذا الصدد أن نقف على العاملَين المركزيَّين اللذَين كانا وراء هذا النوع من الانتماء في التاريخ العربي الإسلامي:

- لقد كان الدين ـ أيّ دين ـ مصدر المشروعية لكل المؤسّسات البشرية في المجتمعات التقليدية. وبما أنّ الإنسان في حاجة إلى إضفاء معنى ما على نشاطه وعلى مبادلاته مع الآخرين وما يربطه بغيره بصفة عامة في السرّاء والضرّاء والسِلم والحرب والشدّة والرخاء، فقد كان الدين هو الموفّر لهذا المعنى في القديم. ولذا اصطبغت مختلف أنشطة الإنسان بصبغة القداسة يضفيها على ما هو كائن بحكم الطبيعة والقوى الغيبية، ويبتعد بها عن نقيضها المدنّس، باعتبار أنّه عنصر فوضى واضطراب وإخلال بالنظام. ولئن حاول الإسلام في مستوى مبادئه العامّة ونصوصه نزع الصبغة السحريّة عن العالم، وذهب إلى أبعد ممّا فعلت الكاثوليكية بكثير، وكان تاريخيًّا أسبق من البروتستانية في هذا المجال[2]، فإنّ الممارسة الإسلامية لم تكن مستعدّة لتحمّل هذه المسؤولية

---

(2) من الواضح أننا نختلف هنا مع سائر الدراسات الغربية الحديثة التي ترجع الفضل في نزع الصبغة السحرية عن العالَم إلى المسيحية عموماً وإلى البروتستانية بالخصوص. قارن مثلاً بـ:

P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion 1971، وكذلك بـ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard 1985.

الجسيمة، والاضطلاع بتنظيم الحياة في مختلف مجالاتها، من الأسرة إلى الدولة مروراً بالاقتصاد والأخلاق، بحسب ما يقتضيه العقل وتُمليه المصلحة، دون تبرير وشرعنة دينيَّين يعكسهما إقحام كلّ مظاهر السلوك ضمن مقولتَي الحلال والحرام، بل حفل المتخيّل الإسلامي بجحافل الأولياء والصالحين وكراماتهم، وبمجموعة هائلة من الصور التي تُمثّل العذاب والمعاناة اللذَين ينتظران في الدنيا والآخرة كلّ من يتجرّأ على معارضة هذه المنظومة، وتُمثّل في المقابل النعيم والسعادة لكلّ مَن يلتزم بها ويقبلها بدون احتراز.

هذا التأطير الشامل لحياة الإنسان لم يكن من شأنه أن يولّد سوى ذاك الانتماء الديني، فلم تكن تخطر على البال مجرّد الإمكانية في التنكّر له أو تقديم نوع آخر من الانتماء عليه، بَلْهَ تعويضه بغيره. فكان الانتماء إلى الإسلام بالدرجة الأولى يسري في الإنسان سرَيان الدم في عروقه، ومقوّماً رئيسيًّا من مقوّمات شخصيته الفردية والجماعية في آنٍ، تبثّه التربية والقِيم السائدة مثلما يدعمه العامل المركزي الثاني ويذكّر به في كلّ مناسبة.

- ليس هذا العامل الثاني سوى التفوّق الحضاري والغلبة السياسية والعسكرية اللذَين كان يشعر بهما المسلم بالنسبة إلى سكّان العالم المعروف حينئذٍ، والممتدّ من غرب أوروبا إلى أقصى الصين، ما بين القرنين السابع والحادي عشر للميلاد بالخصوص، وحتى القرن السادس عشر من كثير من الأوجه. فلا غرابة أن يتغلغل في النفوس الاعتقاد الجازم بأنّ الدين الذي يرجع إليه الفضل في إنشاء هذه الحضارة أفضل الأديان، وأن يُتّخذ من ذلك

التفوّق برهان على هذه الأفضلية المطلقة[3]، وأن يكون الانتماء إلى الإسلام مصدر اعتزاز ونخوة، لا في أيّام عزّ حضارته فحسب بل كذلك عندما أفلت شمسها وتقلّص إشعاعها نسبيًّا. وساعد على استمرار الانتماء بنفس القوّة، رغم زوال أسبابه الموضوعية أو ضعفها، أثَر العادة من جهة، والجهل بأحوال الأمم الأخرى من جهة ثانية.

ونكاد نجزم بأنّ من معاصرينا الذين يعيشون في بيئات منغلقة مَن لا يساوره الشك في صلاحية هذا الانتماء، بنفس الشكل وعلى نفس الدرجة من الحرارة والصدق والبداهة. إلا أنّ وضع الأغلبية المطلقة من المسلمين قد أخذ في التغيّر إزاء ظاهرة الانتماء الحضاري هذه منذ أصابتهم صدمة الحداثة، وابتُلوا بالاستعمار المباشر وغير المباشر، وظهر للعيان فقرُهم وجهلهم وعجزهم عن مسايرة الغرب في قوّته المادية وفي إشعاع المبادئ الجديدة التي تنبني عليها وتبشّر بها حضارته الغازية. فلا غرابة أن تنشأ عن هذا الوضع زعزعة للثوابت، وأن تُطرَح اليوم قضية الانتماء بحدّة، فتتعدد المواقف والحلول وتختلف وتتباين.

ونحن لا نروم في هذا المقام إنجاز بحث يستوعب مختلف المواقف بتنويعاتها، ويدرس أهمّية كل واحد منها من الناحية الاجتماعية باعتبار المقاييس الكمية، حتّى يتجلّى وزنه الحقيقي ومدى تمثيليته، فمثل هذا البحث يتطلب تضافر جهود مجموعة

(3) انظر مثلاً: أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة، 1987، وخاصة الفصل السابع منه، ص151-161.

كاملة تعمل ميدانيًّا، وتختار العيّنات المدروسة على أسس علمية صارمة. وحسبنا أن نستعرض بالتحليل والتقييم مواطن الاستمرار أو القطيعة في تجليات الانتماء الحضاري، نظراً إلى أنّ «المسلم في التاريخ» هو الذي يهمّنا: كيف ينظر المسلم إلى ذاته وإلى الآخرين، وكيف يعيش انهيار الأسس التي كان يقوم عليها انتماؤه في الماضي، وما نصيبه من النجاح في بحثه عن الحلول الملائمة للظرف التاريخي الآني بتحدّياته ومحاسنه ومساويه؟

لقد طرق المرحوم سعد غراب جانباً من هذه القضية في فصله عن «العامل الديني والهويّة التونسية»[4]، وقصدنا أن نقلّب المسألة من أوجهها الأخرى واضعين المثال التونسي ضمن إطار أوسع يشمل انتماء المسلم في العصر الحديث عبر المجتمعات والأنظمة المختلفة، مع اهتمام خاصّ بالوضع العربي بصفته وضعاً أنموذجيًّا، لكلّ ما يحدث فيه آثار لا تُنكَر في العالم الإسلامي برمّته لأسباب تاريخية واضحة، رغم فقدانه للوزن الديموغرافي، وتحوّل مركز الثقل من هذه الناحية إلى أقاصي آسيا، إندونيسيا وشبه القارة الهندية بالخصوص.

كانت البلاد العربية، إذا ما استثنينا المغرب الأقصى، تابعة بصفة مباشرة أو غير مباشرة للخلافة العثمانية عندما بدأ الغزو الاستعماري الأوروبي يشملها تباعاً، ويقتطع الجزء تلو الآخر بعنوان الحماية في جُلّ الأحيان، أو الإلحاق الكامل كما هو الشأن

(4) ضمن الكتاب الذي يحمل نفس عنوان هذا الفصل، الدار التونسية للنشر، سلسلة موافقات، 1990، ص11-30.

بالنسبة إلى الجزائر. فنشأت عن هذا الاستعمار السياسي والاقتصادي والعسكري وحتى الاستيطاني نتائج عديدة، مِن أهمّها:

1 ـ الوعي بتخلّف العرب والمسلمين، لا من حيث القوّة العسكرية والقدرة على التصنيع فحسب، بل كذلك من حيث مستوى المعارف والعلوم، ونوعية المؤسّسات السياسية والاجتماعية التي هي سرّ تقدّم أوروبا وتفوّقها. فكان الحلّ الذي لم تجد منه النخب مناصاً هو النسج على منوال الغالب لامتلاك أسباب قوّته، واستيراد ما أمكن من مناهجه التعليمية ومؤسّساته، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الإعلام أو غيرها من الميادين. وبديهيّ أنّ هذا المستورَد ليس أشكالاً جوفاء، وإنما هو تنظيمات تحمل في طيّاتها نظرة مغايرة إلى العالَم، وتتضمّن قِيَماً مخصوصة، لا يُعقَل ألّا تنعكس على مَن يتبنّاها، مَهْما اجتهد في تدجينها وردّها إلى ما هو مقبول عنده ومعهود، إذ ليست كلّها يسيرة الاحتواء، أو مِمّا يسوغ الالتفاف عليه وتغليفه بغلاف إسلامي، بالنسبة إلى من يأتي هذا الجديد من موقع الضعف والعجز، لا من موقع الغلبة أو النِدّية. وبعبارة أخرى وجد العرب أنفسهم في حالة مثاقَفة مفروضة، بكلّ ما يترتّب على هذه الحالة من أخطار الرفض والتشويه والتلفيق.

2 ـ رسَم المُسْتَعْمِر للبلاد التي احتلّها حدوداً جغرافية لم يراعِ فيها غير ميزان القُوى بين الإمبراطوريات الاستعمارية ذاتها، ومصلحتها على المدى البعيد في تجزئة الجسم العربي ونشر بذور الفتنة بين مناطقه، بعضها يملك الثروات الطبيعية ويفتقر إلى السكان، والأخرى تعاني من الكثافة السكّانية بدون نفط، هذه بلاد

ممتدّة بدون منفذ إلى البحر أو تكاد، وتلك تتوزّعها الطوائف المتناحرة، واحدة ذات تقاليد عريقة في المركزية الإدارية والسياسية، وأخرى ليس لها أدنى مقوّمات الدولة بأيّ معنى من المعاني، إلخ، بالإضافة إلى زرع الكيان الصهيوني في قلب العالم العربي ودعمه بكلّ الوسائل.

هذه الحدود المصطنَعة في كثير من الأحيان أدّت إلى تمزيق شمل قبائل وجماعات متجانسة، وإلى صعوبة إضافية في التنقّل بين البلدان. وفعلًا أصبح المسافر من قُطر إلى آخر، ومَهما كان مبرّر السفر، محتاجاً إلى وثائق إدارية لم يكن له بها عهد، ومثّلت عقبةً جديدة، إلى جانب بدائية المواصلات، في وجه حرية انتقال الأشخاص والبضائع. فقلّص كلّ ذلك من إمكانات السفر بما يتيحه من تعارف وتوسيع آفاق، ووجّه أبناء كلّ قُطر على حِدة نحو «الوطن الأم»، عوضًا عن العلاقات الأفقية التي كانت تربط بينهم وبين سائر سكان العالم الإسلامي.

ولعلّ أهمّ ظاهرة أفرزها رسم هذه الحدود أنّها خلقت مجالات مخصوصة لقوانين وضعية مستمَدّة من التشريعات السارية في الغرب، عوّضت الأحكام الفقهية التي كانت تنظّم المعاملات. صحيح أنّ النزعة إلى تقنين الفقه سابقة للعهد الاستعماري، وبدأت مع سليمان القانوني في القرن السادس عشر (1520-1566)، إلّا أنّها نزعة لم تتواصل، وبقي الفقه بالصيغة التي دوّن فيها إثر نشأة المذاهب الفقهية واستقرارها يدرَّس بكل تفريعاته وتفصيلاته، وتُطبَّق أحكامه بواسطة المحاكم الشرعية عبر أرجاء العالم الإسلامي. فلمّا سُنّت القوانين الوضعية حدثت قطيعة بين النظرية والواقع، وأضحت

الأحكام الفقهية تكاد تقتصر على الأحوال الشخصية دون ما سواها من شؤون الحياة العامة.

3 ـ كما أحدث الوضع الاستعماري ازدواجية في الشعور ما زالت آثارها باقية إلى يومنا هذا: انبهار بالغرب وبمنجزات حضارته من جهة، ورفض للحداثة التي هو رمزها، لأنّها مفروضة فرضًا، وليست نابعة من التطور الذاتي للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ثانية، وكذلك قبول للعلمنة التي أدخلها إلى جُلّ ميادين المعرفة والنشاط، بما تنطوي عليه من إرساء لروح المسؤولية الفردية والحرّية في تنظيم أمور الاجتماع، من دون العودة إلى مرجعية غير تلك التي تقتضيها المصلحة وتَرضى بها الأغلبية. ثمّ وفي الآن نفسه تشبّث بالمرجعية الدينية، واعتبار الإسلام الحصن الواقي من الذوبان في الآخر، سواء في ما تعبّر عنه نصوصه التأسيسية ونصوصه الثواني، أو في المُثل العُليا والقِيم التي تلبّست به عبر التاريخ، وتجسّمت في شتّى مظاهر السلوك. فكانت هذه الازدواجية بين القبول والرفض، بين الإقبال على الجديد والنفور منه، بين الانخراط في الحداثة والإغراق في التقليد، أو قل بين الانتماء إلى الحضارة الغربية المعاصرة والانتماء إلى الحضارة الإسلامية الآفلة، ازدواجية مكبّلة إلى أبعد الحدود، ومرادِفة لشعورٍ بالنقص إزاء الآخر وإزاء الماضي، بل حاجزاً دون تمثّل الآخر والماضي على حقيقتهما، دون تضخيم للمزايا والعيوب عند هذا وذاك.

إنّ هذه النتائج الثلاث المترتّبة على الاستعمار، وغيرها ممّا لم نذكره لأنه أضعف صلة بموضوعنا، لم تزُل بزواله وبقيام الدولة الوطنية أو القطرية على أنقاضه. فقد ورثت الأنظمة المستقلّة في

العالم العربي الخصائص التي تميّزت بها الفترة الاستعمارية، بل تفاقمت المشاكل المنجرّة عن تلك الخصائص والنزعات التي ظهرت في الفترة السابقة، وانضمّت إليها مشاكل أخرى أفرزتها الأوضاع الجديدة.

نسجّل في البداية أنّ الدولة العربية المستقلّة ورثت الحدود التي وسمناها بالمصطنَعة. وبقطع النظر عن طبيعة الأنظمة السياسية التي تولّت الحكم فيها ـ ومنها الرافعة لشعار الوحدة والمتبنّية لأيديولوجيا وحدويّة ـ فقد عملت على بعث مؤسّسات مِن عدم، كالبرلمان والجيش والتمثيل الديبلوماسي، أو على تكريس ما كان قائماً منها مِن قبلُ، في مجالات التعليم والصحة والاقتصاد وغيرها. ومن الطبيعي أنّ القوانين التي أبقت عليها الدولة المستقلّة من العهد الاستعماري، أو تلك التي سنّتها هي ذاتها، ليست سارية المفعول إلا في نطاق القطر المعنيّ. وهو أمر بالغ الأهمية ولا شكّ وبعيد العواقب، إذ لم يعد التونسي أو السوري أو غيرهما خاضعاً لأحكام المنظومة الفقهية المنطبقة تاريخيًّا عبر الأمكنة والأنظمة السياسية بدون استثناء، بل اقتُطع من هذه المنظومة كلّ ما يتعلق بالمعاملات، وعُوّض بقوانين وضعية تختلف من حيث مدى وفائها لأحكام الفقه، ولكنّ المرجع فيها على كل حال ليس فتاوى الفقهاء وتخريجات علماء الدين، بل المجلّات القانونية التي تحدّد المسموح به والممنوع، لا الحلال والحرام، وتعيّن الواجبات والحقوق والعقوبات المسلَّطة على مرتكبي الجُنَح والجِنَايات على أسُس لا دخلَ فيها للوازع الديني والجزاء الأخروي. ولئن بقي ميدان الأحوال الشخصية، وما يتعلّق به بالخصوص من نِكَاح

وطلاق وإرث ونَسَب، بمعزل في العديد من البلدان عن هذا المجهود التشريعي الوضعي، فإنّ بلداناً أخرى تجرّأت على تقنينه كلّيًّا أو جزئيًّا، وابتعدت بهذا العمل عن روح الفقه، وإن أبقت بدرجات متفاوتة على بعض أحكامه.

إنّ الدين، بما هو بِنْية فوقية حسب الاصطلاح الماركسي، أو بما هو مصدر المشروعية في الأنظمة التقليدية، يتطلّب بالضرورة تدخّلاً بشكل أو بآخر في شؤون المجتمع وتنظيم الحياة، فلا غرو أن يواجِه أزمة حادّة، وقد سُحِبت منه قطاعات كاملة كان هو الذي يتولّى تبريرها ويضفي عليها معاني متعالية. ولقد اجتهد علماء الإسلام منذ فجر النهضة في ردم الهُوّة ـ التي ما فتئت تَعْمُق ـ بين الدين والحياة، وبذلوا جهودا جبّارة في ضمان المقدار الأدنى من الانسجام بينهما، وفي التكيّف مع المعطيات الجديدة. ولكنّ مرتكزات الدين المعهودة قد قُوّضت تقويضاً وعوّضتها مؤسّسات مُعلمَنة لا يحتلّ فيها الدين الوظيفة المحورية التي كان يؤدّيها في القديم. فعلاوة على فقدان الفقه لأغلب مشمولاته، وقيام القوانين الوضعية مقامه، سُحِب من الدين مُرتكَز آخر رئيسي هو التعليم. كان التعليم تفقّهاً في الدين قبل كل شيء، حتّى عند الاهتمام بالعلوم الوسائل مثل اللغة والحساب والجغرافيا، منه ينطلق المتعلّم وإليه يعود في تفسير كلّ الظواهر، طبيعية كانت أو بشرية، وإذا بالدين يصير مادّة من بين مواد التدريس الأخرى لا غير، قابلاً هو نفسه لأن يفسَّر بَعدَ أن كان هو المفسِّر.

وتَضافَر التعليم والدعاية الرسمية على تمجيد الولاء للوطن في مفهومه الحديث، وتقديمه على أيّ شكل آخر من أشكال الولاء

وخاصّة للدين، في ظلّ دساتير تُقرّ حرية المعتقَد، وتنبذ التمييز بين المواطنين على أساسه، ممّا يضمن لها الانسجام الأدنى مع المواثيق الدولية المتعلّقة بحقوق الإنسان، والتي ترى الدول الضعيفة نفسها مُلزَمة بالمصادقة عليها، وإن لم تكن حكوماتها مقتنعة بما جاء فيها، وحتّى إن كان البَون شاسعاً بين النظرية والتطبيق. ويبلغ الأمر ذروة اللَبس حين يُستعمَل مفهوم الأمّة بمدلول قطري، وبمدلول عربي شامل، إلى جانب مدلوله الإسلامي[5]، ممّا يولّد توتّرات وتناقضات مخلخِلة لتوازن الشخصية في أعماقها، ومُنذِرة بأنماط من السلوك يغلب عليها التذبذب، ويعوقها عن الانعتاق وتحقيق الذات.

لا نستغرب إذن أن لا يكتفي العربي المعاصر عموماً بما توفّره له الدولة القطرية من مبرِّرات الانتماء، وأن يتوق إلى آفاق أرحب من حدودها الضيِّقة، وكأنّه يعي بصفة عفويّة أنّ هذه الدولة أعجز من أن تبني حضارة تضاهي حضارة الأمس الدينية الممتدة الأطراف، وحضارة الغرب الحاليّة القائمة على التكتّلات البشرية الضخمة. كما لا نستغرب العثور على انتماءات حضارية عديدة يتردّد المسلم بينها، وقد يتيه أحياناً في دوّامتها وهو يتوق إلى ما يحقّق له الكرامة المهدورة والمكانة التي يرى نفسه جديراً بها، بل أجدر بها من الذين ليس لهم مثل ماضيه وتراثه.

ويُفضي بنا هذا التحليل السريع إلى تبيّن ثلاثة أنماط كبرى

(5) انظر في هذا المجال: ناصيف نصار، **تصورات الأمّة المعاصرة. دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث**، الكويت، 1986.

من الانتماء، يمكن وصفها على التوالي بالانتماء التوفيقي، والانتماء الانتقائي، والانتماء المتأزّم. وإذا نعَتْنا الانتماء الأول بالتوفيقي فليس في هذا النعت حكم على مدى نجاح هذا التوفيق، فقد يكون مجرّد تلفيق يفتقر إلى أدنى عناصر الانسجام، وتجميعاً كما اتّفق لشظايا من هنا وهناك، وقد يكون تأليفاً واعياً بين مقتضيات متناقضة في الظاهر أو متنافرة، وبين الطرَفَين درجات متفاوتة تختلف باختلاف الشخصية والتكوين والظروف الاجتماعية والاقتصادية وما إليها.

هكذا تَعثُر باطّراد على من يعيش في عالَمَين لا صلة بينهما ولا رابط، وكثيراً ما يتعلّق أحد العالَمَين بالحياة العامّة والمهنية، بينما يتعلّق الثاني بالحياة الخاصّة والأسَرية. فكَم مِن شخص يلتزم في عمله بمقتضيات الاختبار والعقلانية والجدوى، بل يناضل في سبيل الحرية والديمقراطية والمساواة، فإذا ما خلا إلى بيته وأهله انقلب مؤمناً بالأساطير والخرافات، ممارِساً لضروب من التعسّف على ذويه، وبالخصوص لا تختلف قراءته لنصوص دينه عن تأويل العامّة. فإذا به ينتمي في الآن نفسه إلى الحضارة الحديثة بمتطلّباتها وقِيَمها، وإلى عقلية تقليدية لم تؤثّر فيها عوامل الزمن والتطوّر. وما أكثر ما ينتشر هذا الانتماء المزدوج في أوساط المهندسين والأطباء والتكنوقراطيين عموماً، تجدهم مندمجين إلى الأذقان في مشكلات العالَم الحديث ومطّلعين على أحدث النظريات في ميدان اختصاصهم، إلّا أنّهم في الوقت نفسه أمّيّون أو أشباه أمّيّين في أمور دينهم، ليس لهم من الثقافة الإسلامية إلا ما تلقّوه على مقاعد المدرسة على أيدي معلّمين ذوي تكوين تقليدي بحت، أو ما يجترّه

خطباء الجمعة من مقولات هي في أفضل الحالات تقديم لمحتوى قديم في ظرف جديد، لا مراعاة فيه لمكتسبات المعرفة الحديثة في علوم الإنسان والمجتمع.

يُطلِق الدارسون عادة على هذا الموقف صفة الترميق (bricolage) الأيديولوجي[6]. وهو لَعَمْري كذلك، إذ هو عنوان على حاجة إلى الاندماج في الحياة المعاصرة دون الذوبان في الذين يكيّفون هذه الحياة حسب ثقافتهم ومصالحهم، وهو علامة على الفصل بين مظاهر الحضارة الحديثة وتجلّياتها في الميادين العملية من جهة، وأُسُسها النظرية والمعرفية وحتى الروحية من جهة ثانية. فهو مثلاً على نقيض ما ذهب إليه ماكس فيبر (M. Weber) من أنّ روح الرأسمالية انبنت على البروتستانتية وأنها سليلتها الطبيعية، ممّا يعني أنّ المسيحية الكاثوليكية عاجزة عن أن تنشئ العقلية التي تميّز الإنسان الحديث ما لم تَحدث في صلبها مراجعة جذريّة لمقولاتها وممارساتها على غرار ما حدث مع حركة «الإصلاح» اللوثري. وإذا ما قِسْتَ هذا على الإسلام فإنّه مضطرّ إلى إعادة النظر

(6) انظر مثلاً في هذا الصدد: «Le choc des civilisations» D. Shayegan، المنشور بمجلة *Esprit* الباريسية، نيسان/ أبريل 1996، ص38-53، وخاصة فقرة L'ère du bricolage حيث يقول بالخصوص: «Le bricolage idéologique... s'évertue à construire, grâce aux amalgames, les cocktails les plus explosifs. Car ici, l'art combinatoire du bricolage se réduit à la monotonie fastidieuse, combative, militante, d'un discours creux, aplati au niveau le plus simpliste des idées-chocs, quitte à mobiliser les instincts les plus primitifs».

في العديد من مسلَّماته ليكون قادراً على الإسهام في هذه الحركة التاريخية الجارفة، أمّا الإبقاء على أشكال التديّن التقليدية فهو مُنافٍ للمشاركة في هذه الحركة، واستيرادٌ لمنجزاتها المادية دون انخراط حقيقي فيها.

لذا كان الانتماء التوفيقي الترميقي انتماءً قلقاً، لأنّ فيه ازدواجية تعيق الإبداع، وقد تصل إلى نوع من انفصام الشخصية لعلّه من أعمق أسباب التوتّر النفسي، وتخبّط المُسلم منذ أوائل عصر النهضة في نفس المشاكل تقريباً. فقد توهّم طويلا أنّه يستطيع العيش حسب نسقَين متنافرَين ومرجعيتَين متناقضتَين، ولم يجرؤ على حلّ العقدة الرئيسية المتمثّلة في تكييف طريقته في التديّن على نحوٍ يضمن له الانسجام بين الدين والحياة، وفي تأويل نصوصه التأسيسية تأويلاً يخترق الطبقات التأويلية المتراكمة عبر التاريخ إلى جوهر الرسالة النبوية قبل مَأسَستها وتجسيمها في ظروف غير ظروفه.

ونكاد نُوقن بأنّ التوفيق في حدّ ذاته ليس موقفاً معيباً متى ارتقى إلى التأليف الواعي وتجاوز الثنائية الغالبة عليه، ومتى استطاع امتلاك مختلف مستويات المعرفة وأدواتها المفهومية المتعدّدة، أي متى أحسن استعمال جملة من المفاتيح لولوج أبواب الرمز والمُتخَيَّل، وأبواب التاريخ والتحليل والفهم، ولم يقتصر زاده على واحد منها. فالتأليف في السياق الذي يهمّنا تبنٍّ بلا احتراز لأفضل ما في الحضارة الحديثة من سلوك وقِيَم، وإيمان في الآن نفسه بأنّ هذه القِيَم محتاجة إلى أن تُضاء بنور الوحي حتّى لا تكون نفعية ذرائعية وحسب، وحتّى يتمكّن بها الإنسان من تحقيق منزلته

في الكون وهو مطمئن إلى أنّ أفعاله وإنجازاته ليست عبثيّة، وأنّ إنسانيته هي في نهاية التحليل قَبَس من الألوهية، وهي البُعد الذي يسمو به على بُعده البيولوجي البحت، وعلى حيوانيته. ومن الطبيعي أنّه يتعيّن عليه لبلوغ هذه الغاية أن يتخلّص من عُقَده ومركّباته، سواء تجاه أسلافه أو تجاه الآخرين الذين لهم الغلبة في الحاضر. فمِن الأكيد أنّ التنميط الذي هو سمة الحضارة الحديثة سيتواصل مَهما كان الأمر، وسيتّسع مداه مع تقلّص المسافات وشيوع وسائل الإعلام والاتّصال المَرئيّة والمسموعة والمكتوبة، ومع تجذّر الثورة المعلوماتية وبلوغها كلّ أرجاء المعمورة. ولكنّ هذه العولمة ليست شرًّا مَحْضاً، وليست فيما نعتقد منافية للخصوصيات الثقافية، بل هي حافِزة لها على الاحتفاظ بعناصر التميّز الحقّ، وعلى التخلّص ممّا هو مجرّد عادات موروثة، وأساليب في الحياة صالحة للمجتمعات المنغلقة على نفسها، ولكنّها غير صالحة البتّةَ للمجتمعات العصرية المتفتّحة والمتفاعلة مع غيرها.

إنّ البشرية برمّتها مقبلة على عصر لا نظنّ أنّه من المبالغة في شيء نعته بأنه عصر الحضارة الكَونية لأوّل مرة في التاريخ، فمَن لا ينتمي إلى هذه الحضارة وإلى مقوّماتها الأساسية سيُلفَظ لا محالة على هامش التاريخ، وسيَحكم على نفسه قبل أن يحكم عليه الآخرون بأن يكون في حالة تبعيّة، وفي وضع دونيّ. وهذه الظاهرة وحدها لعلّها هي الدافعة للمسلم إلى أن ينخرط في هذا التاريخ. وبعبارة أخرى فأن تكون مسلماً اليوم يقتضي منك أن تستنبط من مبرّرات الانتماء غير ما كان به المسلم مسلماً بالأمس، أي أن تحتفظ بالنواة الصلبة المؤسِّسة لما يَجمع المسلمين ويميّزهم عن

غيرهم من أصحاب الأديان والمعتقدات الأخرى، وأن تلفظ كلّ ما علق بهذه النواة من التكلّسات والتأويلات التي هي ثمرة عوامل تجاوزتها الأحداث. ونحن مدركون كامل الإدراك أنّ الإعلان عن هذه الغاية شيء، وأنّ إنجازها على أرض الواقع شيء آخر، وهو ما يفسّر ما لاحظناه من تعثّر ومن توزّع في الانتماء الحضاري، إلا أنّ الانتشار المتزايد للوعي بضرورة تحديث الفكر الإسلامي والسعي إليه سعياً حثيثاً، رغم المصاعب والعقبات، مؤشّر إيجابي على أن المسلمين بدؤوا يسيرون في الاتجاه السليم.

لقد وقفنا وقفة طويلة نسبيًّا عند الصنف الأول من الانتماء بتنويعاته وبمستويات التوفيق التي يتّسم بها لأننا نعتبره أكثر الانتماءات شيوعاً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وخاصة منها تلك التي انتقلت في أبنيتها السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية إلى طور تحاول فيه أن تتلاءم مع الحداثة. وقد رأينا بالخصوص أنه انتماء يمكن أن يكون مكبِّلاً للإبداع، كما يمكن أن يكون محرِّراً له مساعداً عليه. أما الانتماءان الآخران اللذان نعتناهما بالانتقائي وبالمتأزّم فيخصّان في الأغلب فئات محدودة وفي قطاعات دون أخرى، وإن كانت الأصناف الثلاثة من الانتماء متداخلة متراشحة، والفواصل بينها فواصل متحرّكة غير ثابتة.

في الانتماء الانتقائي قبول كذلك للحضارة الحديثة ذات المنبع الغربي ربما كان أكثر صراحة مما لاحظناه في الصنف السابق، ولهذا السبب بالذات كانت نظرته إلى الحضارة الإسلامية نظرة انتقائية، تترتّب عليها قراءة لإنتاجها الفكري، والديني على

الأخص، لا تخلو من التعسّف. فهو موقف يَخشى إعادة النظر في الموروث، ويحسّ بأنّه ليس متسلّحاً بما فيه الكفاية لمواجهة النتائج المترتبة على هذه المراجعة النقدية، وليس متهيّئاً لها، فيؤدّيه هذا التهيّب إلى تغييب ما في ذلك الموروث من نقائص، وما جرّ إليه من نكبات، فلا يحتفظ منه إلا بتجلّياته المُشرِقة، أو بالأحرى بما يتمثّله مُشرِقاً وإيجابيًّا. فلا غَرْو أن يكثر عند أصحابه التغني بأمجاد الماضي، وبمُنجَزات المسلمين في مجالات الفنّ والعمارة والعلوم والآداب، والافتخار بتَسامحهم وتعايُشهم السِلميّ مع الأقلّيات الدينية والعِرقية، وأن يركّز الاهتمام على الأعلام الذين يمثّلون قِمَمًا في المنزع العقلي والنزعة الإنسوية وعمق التجربة الروحية، لكن يتمّ السكوت في المقابل عن الخلل السياسي الفادح، والتفاوت الاجتماعي الفاحش، وعن تيّار التقليد والتشبّث بحَرفيّة النصوص الذي حارب الفلسفة والنظر، بل يتجاهل ذلك التراث الفقهي الضخم الذي طغى على ما سواه من الإنتاج.

ولو شئنا إجمال هذا الانتماء لَقُلْنا إنّ أبرز ما يميّزه أنّه يصوغ من الماضي قالَباً على مقاس معايير العصر، ويكتفي بإسقاط اهتمامات اليوم على مشاغل الأمس، فلا يتوفّر فيه الاستعداد للاستفادة من التجارب، المريرة منها بوجه خاص. وإذا ما جُوبِه بالحقائق التاريخية الدامغة، وبامتدادات الماضي السلبيّة في الواقع الحيّ، كان عُرضة للاهتزاز والشكّ، وفريسة سهلة لكلّ مَن يعيد إليه الاطمئنان، ويدّعي له الاستمرارية والتواصل. وتلك خاصية الفئة ذات الثقافة المحدودة، والمدفوعة بحكم هذا العامل إلى طلب الأمن والسلامة قبل كل شيء.

أمّا الانتماء الذي نعتناه بالمتأزّم فيشترك مع الموقف الذي كنّا بِصَدَدِهِ في انتقاء عناصر من الحضارة والثقافة الإسلاميَّتَين وإبراز فضائلها، وإن لم تكن نفس العناصر بل هي على نقيضها تماماً، إلا أنّه يختلف عنه اختلافاً عميقاً في رفضه للحضارة الغربية رفضاً كاريكاتوريًّا أحيانا، وإن كان لا يستطيع الاستغناء عن مُنجَزاتها كلّ الاستغناء، بل لا يتحرّج من توظيف بعضها بحماس جارف، وخصوصا في ميدان النشر والإعلام، وكذلك مِن استعمال وسائل النقل والأسلحة المصنوعة في الغرب، والنسج على منواله في فنّيات التنظيم الحزبي الجماهيري. وهذا الانتماء يخصّ من أُطلِق عليهم لقب الإسلامويين، تمييزاً لهم عن سائر المسلمين، ويخصّ أولئك المُنضَوين في حركات ذات بُعد سياسي مباشر، تنادي بالعودة إلى نظام الخلافة البائد، وتعتبر الديمقراطية كفراً، وتتشبّث بالإبقاء على المرأة في منزلة دونيّة، وترفَع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، إلى غير ذلك مما أصبح اليوم معروفاً لدى القاصي والداني.

ولئن كان ما يَلفت الانتباه في سلوك أتباع هذه الحركات لجوءهم إلى العنف في كثير من الأحيان، فإنّ هروبهم من مواجهة حقائق الواقع المعقّدة، وحنينهم إلى البساطة الأصليّة، وهو ما يترجِم عنه مفهوم «الهجرة» ترجمة معبّرة، أبلغ في الدلالة على طبيعة انتمائهم. إنّهم إفراز للتسارع التاريخي الذي قَلَبَ طُرُق عيشهم رأساً على عقب، وألقى بهم في دوّامة حركة تمدينية جارفة قضت على العلاقات التقليدية بين أفراد المجموعة، وأدّت بهم إلى أن يكونوا نَكِرات ضائعين. وهم نتيجةٌ لتحديثٍ مبتور لم تشملهم

مزاياه، وجزء من ضحاياه، أكثر ممّا هُم أعداء لهذا التحديث عداوة مطلقة(7).

ومَهما كان رأينا في هذه الانتماءات، وسواء كان تصنيفنا لها مطابِقاً للواقع أو بعيداً عنه، فإنّ ما يَجمع بينها هو الاحتفاظ بالإسلام عقيدة ومكوّناً من مكوّنات الشخصية، إمّا بفعل الوراثة والعادة فحسب، وإمّا باختيار واعٍ ملتزم. إلّا أنّنا وإن اقتصرنا على تحليل انتماء المسلم الحضاري لاَ يمكن أن نغفل عن ظاهرة متنامية في المجتمعات الحديثة، وبدأت تمسّ المجتمعات الإسلامية كذلك، ونقصد في المقام الأول موقف اللامبالاة إزاء الدين، وإقصائه من دائرة اهتمام فئات متزايدة من الشبّان بالخصوص، فلا يشعرون بالحاجة إليه، ويرَون فيه مظهراً من مخلّفات الماضي ومعروضات المتاحف، لا فائدة تُرجى من إضاعة الوقت في الاعتناء به وشغل البال بقضاياه. فتَراهم يعيشون على نسَق شبكات الاتّصال العالمية، تَشغل الفنون والرياضة والتكنولوجيا والمال والأعمال كامل وقتهم، وتستحوذ على كلّ طاقاتهم. إنّها فئة وجدت توازنها خارج نطاق الدين، وخارج مجال سلطته على النفوس. ومِن الغريب أنها تعيش على نفس الأرض التي يعيش عليها مَن لا يجد معنى لوجوده إلا بالدين وفيه، وكأنّهما يعيشان في كوكبين مختلفين!

(7) ارجع إلى فصل «الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه؟» في كتابنا **لَبِنات**، تونس، دار الجنوب، 1994، ص85-95. الجزء الأول من هذا الكتاب ص103-116.

ولا شكّ أنّ هذه المواقف كلّها، وغيرها ممّا لم نتعرّض له، مُنبِئة عن تحوّلات عميقة في بِنْية المجتمع، تحتاج إلى الدراسة والتحليل، ويحتاج أصحابها إلى مجالات رحبة من حرية التعبير حتى تتاح لكل واحد إمكانية الاختيار عن بيّنة، وتحمّل مسؤوليته فيما يختار. وهي إذ تقتضي هذه الحرية لَتَحْمِلُ المؤمنين على أخذ تَبِعاتها مأخذ الجدّ، وعلى مراجعة المنظومة المؤسَّسية الموروثة بما يكفل للدين عموماً، وللإسلام خصوصاً، المصداقية الضرورية التي هي شرط بقائه وصلاحه لهذا الزمان في كل مكان.

البُعد الديني في الثقافة العربية

يفرض الاهتمامَ بالبُعد الديني في الثقافة العربية سببان رئيسيان على الأقل: أوّلهما التلازم بين الصِفَتَين اللتين تُنعَت بهما هذه الثقافة في الاستعمال السائد، أنها عربية إسلامية، وثانيهما مقتضيات العلاقة بينها وبين الثقافات الحيّة والفاعلة في عصرنا. وهو ما يدعونا إلى الوقوف على خصائص الثقافة العربية في الماضي لنتبيّن مدى التحوّلات التي طرأت عليها، وطبيعة التحدّيات التي تواجهها حاضراً ومستقبلاً. وبذلك نستطيع فحص الإشكالية التي يطرحها موضوع ندوتنا، لنرى هل الثقافة العربية هي حقًّا في ملتقى الثقافات، أو هي في وضع آخر مختلف إن كثيراً أو قليلاً عمّا يوحي به العنوان.

غنيٌّ عن القول أنّ الثقافة العربية كانت محصورة قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، ولم تكن لها صبغة دينية غالبة عليها، فكان يشارك في إنتاجها الوثنيّون، أو المُشركون كما سينعتهم القرآن، واليهود من أمثال السموأل، والنصارى في المناطق المتاخمة للشام حيث انتشرت المسيحية، تجمعهم قِيَم مشتركة هي وليدة البيئة وثمرة العلاقات القبَلية الطاغية، مثلما تجمعهم لغة واحدة، وإن تعدّدت لهجاتها، وسُنَن في القول يسيرون عليها في

أدبهم. ورغم الرأي السائد عن «الجاهلية»، فإنّ العرب لم يكونوا فيها معزولين عن التأثيرات الثقافية والدينية الواردة من ما بين النهرين ومن مصر والشام، وكلّها مناطق مجاورة عريقة في الحضارة، وبينهم وبينها تبادُل تجاري، وتربطهم بها منافع سياسية لا مناص من أن ينشأ عنها بصفة أو بأخرى تلاقُح وتثاقُف، كما لم يكونوا معزولين عن بيزنطة وعبرها عن التأثيرات اليونانية.

وعندما ظهر الإسلام وامتدّت امبراطوريته إلى أغلب هذه المناطق التي دخل أهلها فيه بأعداد متزايدة، لم يَكُن من الممكن أن يَخضع هؤلاء لعملية غسل دماغ تفسخ ما كان لهم من قِيَم وعقائد وسُبُل في العيش ومن نظرة إلى الحياة عموماً. ولا شكّ في أنّ ما تسمّيه المدرسة الثقافَوية (culturaliste) الأمريكية أنموذجاً (pattern) ـ وهو الذي تمثّله لدى الطفل القواعدُ والممنوعات الضمنية والصريحة في تكييف سلوك الأفراد عندما يصبحون كهولاً[1] ـ كان ذا أثر عميق في توجيه الطريقة التي فُهم بها الإسلام ومورس في كامل أرجاء العالم الإسلامي. وإذا نزعنا عن مفهوم «الشخصية الأساسيّة» (personnalité de base) بُعده العنصري الذي يرمي إلى ترك المجموعات الإثنية ذات الثقافات الخصوصية ـ من أمثال الهنود الحمر ـ على حالها، على أساس أنّ هذه الشخصية تمنعهم من الانخراط في الثقافة الحديثة، فإنّه يمكن توظيفه، باعتبار ما يُثبته من أثر العنصر الاجتماعي في المستوى النفسي والفكري. والإسلام لم يغيّر التركيبات الاجتماعية الموجودة في الأمصار

(1) انظر مثلاً في هذا المجال: Ruth Benedict, *Patterns of culture*, 1934، وهو من الأعمال المؤسِّسة لهذا المفهوم.

المفتوحة تغييراً جذريًا، فَمِن الطبيعي أن تبقى فاعلة على الصعيد الرمزي عموماً، وأن تترك بصماتها على الإنتاج الثقافي برمّته.

هذا الإنتاج كان إذن عربيًا من حيث لغته وحسب، أما صبغته الدينية فقد كانت مزيجاً من القِيم التي جاءت بها الرسالة المحمّدية ومِن القيم التي كانت موجودة في البيئات التي انتشر فيها الإسلام. فقِيَم الدين الجديد كانت في العديد من مظاهرها قَطعاً مع السائد، بل ثورة عليه، ولكنّ ظروف تجسيمها على أرض الواقع والتحوّلات التي طرأت على المجتمع الإسلامي البدائي بفعل الفتوحات، قبل أن تتغلغل تلك القيم في نفوس الجيل الأوّل ذاته[2]، وتبنّيها في أمد قصير من قِبَل المسلمين القادمين بموروث ثقافي متعدد الملامح والسمات، كلُّ هذه العوامل مجتمعةً متضافرةً أدّت إلى نوعية مخصوصة من الثقافة لم يكن للعرب الخلّص فيها إلا دور هامشي، ثانويّ. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «فما استقرّ الإسلام ووشجت

(2) من الشواهد الدالة على ذلك ما جاء في **صحيح البخاري**، كتاب الحدود. باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حيث بلغ عمر بن الخطاب في آخر حَجّة حَجَّها أن رجلاً قال: «لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمّت»، فقال: «إنّي إن شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذّرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم». فما كان من عبد الرحمان بن عوف إلا أن قال له: «يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع **رُعاع الناس وغَوْغَاءهم**... فأمهل حتى تقدم المدينة... فتخلص **بأهل الفقه وأشراف الناس**...». وإذا لم يكن الخبر عاكساً لقيم عصر التدوين المتأخر عن زمن الواقعة فإنه يدلّ على أنّ التحوّل من المساواة بين المسلمين إلى التمييز الواضح بينهم بحسب المكانة الاجتماعية قد بدأ منذ وقت مبكّر إثر وفاة الرسول.

عروق الملّة حتّى تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها»[3].

على أنّ الأمر لا يتعلّق فقط بالقِيَم التي توجّه سلوك الناس والمرجعيات الصريحة أو الضمنية التي يرتكزون عليها في تفكيرهم، بل يهمّ كذلك الطريقة التي بها يفكّرون وينظّرون ويجادلون. فالتفكير العفوي البسيط الذي يستند إلى البديهة وإلى المَلَكات التي ترعاها التنشئة الاجتماعية هو المميّز للمجموعات البدوية والقَرَوية والريفية عموماً، البعيدة عن التمدّن وتعقيداته وتشعّب المعارف والنُظُم فيه. وهكذا كان حال العرب في الجملة قبل اختلاطهم بشعوب عريقة في الحضارة، وعيشِهم مع الآخرين في حواضر تعجّ بالسكّان وتقتضي خبرات ومؤهّلات لا عهد لهم بها في جزيرتهم. ولذلك اضطرّوا اضطراراً إلى اكتساب القدرات التي تتلاءم وهذا الوضع الجديد، وتسمح لهم بالقدر الأدنى من التبادل المتكافئ. وبعبارة أخرى فإنّ التفكير العقلي المنطقي كان اللغة المشتركة بين الجميع، لا يمكن لأحدٍ الاستغناء عنها، وهذا التفكير كان وقتها مأخوذاً بالأساس عن اليونان. فليس من الغريب أنّه طبع كلّ الإنتاج الثقافي، حتّى إنّه قد يصحّ حشر الثقافة العربية الإسلامية ضمن الثقافات الساميّة-اليونانية، مثَلُها في ذلك مثَل الثقافات الأوروبية

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ط عبد الرحمان محمد، القاهرة، د ت، ص30. وقد عاد ابن خلدون إلى هذا الغرض في الفصلين الحادي والعشرين: «في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» (ص404)، والخامس والثلاثين: «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم» (ص543).

التي هي ساميّة من حيث موروثها الديني المسيحي، ويونانية من حيث مناهجها العقلية. وربّما كان الفارق الرئيسي بينها أنّ الإرث الفارسي والهندي حاضر في الثقافة المنتشرة في بلاد الإسلام، بينما الإرث الروماني هو الفاعل في ثقافات البلاد الأوروبية، بالإضافة طبعاً إلى الموروث المحلّي في كل بيئة.

إلّا أنّ الموروث المحلّي العربي كان أشدّ تأثيراً في ميدانين مخصوصَين من ميادين الإنتاج الثقافي، ونعني بهما اللغة والأدب. أمّا اللغة فالسبب في اكتساحها كافة الأقطار التي انتشر فيها الإسلام، في مستوى الثقافة العالِمة بدون منازع، وفي مستوى الثقافة الشعبية بتفاوت كبير لكن في مدّ متّصل، هو أنّ القرآن عربيّ وأنّ المسلم لا يستطيع الاستغناء عنها لقراءته، فضلاً عن أنها إبّان انتشارها في القرون الإسلامية الأولى لغةُ الغالب ولغةُ كل معرفة راقية مهما كان مجالها. ولو نظرتَ في نسبة أئمة اللغة العربية الأوائل الذين وضعوا قواعدها وضبَطوا نحوَها وصَرفها، بدءاً من سيبويه، لرأيت أنّ أغلبهم كانوا من غير الناطقين بالعربية بالسليقة، بل من الذين تعلّموها تعلّما وأتقنوها بالكدّ والمثابرة[4]. كما أنك لا تعدم في الأزمنة الحديثة مِن بين أبناء العربية غير المسلمين مَن أدّى لها خدمات جليلة وكان له فضل كبير عليها من أمثال الأب أنستاس الكرملي وآل البستاني والأب لويس معلوف اليسوعي وأضرابهم.

(4) ليست هذه الظاهرة خاصّة بالعربية، فكتاب النحو الفرنسي المعتمَد أكثر من غيره، وهو: *Le bon usage*، من تأليف بلجيكي: Maurice Grevisse.

وإذا كانت اللغة العربية، وهي من أبرز رموز الثقافة، قد استفادت في المستوى المُعجمي من لغات أهل البلاد المفتوحة، ولا سيّما من الفارسية في العصر العباسي، فتطعّمت، بفضل الاشتقاق والنحت والتعريب وقبول الدخيل، بالمصطلحات والمفاهيم الغريبة عن عالَم العرب الذهني، واستطاعت بذلك أن تعبّر عن تجلّيات الحضارة في المأكل والملبس والتأنّق عموماً، وفي لغة الحرب والطبّ والصيدلة وغيرها، فإنّها تسعى اليوم جاهدة إلى مواكبة مصطلحات العلوم العصرية والتقنيات ومفاهيم السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. وهكذا لا نرى في هذا المستوى انقطاعاً باتًّا بين فترات الازدهار الحضاري وفترات الركود والتأخّر. ولكنّ البُعد الديني في اللغة، المتمثلَ في الخوف المبالغ فيه من الابتعاد عن لغة القرآن، قد كان، من ناحية ثانية، عائقاً دون تطوّر بنيَتها، فاحتفظت من بين ما احتفظت به بصيغة المثنّى، وقد استغنت عنها العديد من اللغات الحيّة، وبقواعد في العدد والمعدود بالية، وبقيت بالخصوص إلى يوم الناس هذا لغة إعرابية على صعيد المكتوب، وإن استُغني على صعيد المشافهة عن الإعراب في لغة التخاطب اليومي. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ اضطرار مستعمليها إلى فهم النصوص المكتوبة بها قبل قراءتها قراءة سليمة من الأخطاء، نظراً إلى خلوّ حروفها في الأغلب من الحركات، خلافاً للّغات التي يُقرأ فيها النص ليُفهم، قد كان الدافع الأساسي في العصر الحديث إلى المحاولات المحدودة في تيسير النحو العربي، وحتّى إلى الدعوات الشاذّة، وإن كانت دالّة على جدّية القضيّة، إلى استبدال حروفها بالحروف اللاتينية أو إلى تعويضها جملة باللهجات القُطريّة. وهو ما يَطرح على علماء العربية، فرادى أو في نطاق المجامع

اللغوية والمؤسسات الجامعية، تحدّيات حقيقية لم ينهضوا، فيما نرى، لمواجهتها وإيجاد الحلول الجذرية العملية لها بالجرأة الكافية، وكأنّهم ينتظرون أن يتكفّل الزمن بغربلة الممارسات الفوضوية الراهنة عوض استباقها وعقلنتها.

وأمّا الأدب فقد كان، بَعد القرآن، حامل العربية الرئيسي، خُطباً ورسائلَ وخاصة أشعاراً. ولأنّ الأدب، منذ الجاهلية، كان بلغة عصرنا «مُعَلْمَنًا»، أي غير مستند إلى الرموز الدينية وغير وثيق الصلة بالمعتقَد، فإنّه حافظ على هذه الخاصية بعد ظهور الإسلام وفي فترة النبوّة ذاتها، كما تشهد على ذلك مدحيّة كعب بن زهير الشهيرة للنبيّ: «بانت سعاد» المفتَتَحة بالغزل على طريقة الشُّعراء قبل الإسلام. ولهذا السبب لم يَضِر الأخطل، وهو المسيحي، أن يكون شاعر البلاط الأموي في عهد عبد الملك بن مروان، كما لم ينقطع الشعراء عن طَرْق الأغراض المنافية للقيم الإسلامية وتعاليم الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة إلى أبي نواس في خمرياته أو لشعراء المجون والخلاعة عموماً، عندما كان المسلمون غير هيّابين للمخالِف أيّا كان مجال مخالفته، و«الدين بمعزل عن الشعر» كما قرّر ذلك القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في **الوساطة**[5] بعبارة جامعة.

وربّما كان استقلال الأدب عن الدين، والنظرُ إلى قيمته بمعيار الجودة الفنية والجمالية دون أيّ اعتبار آخر، هو ما سمح

(5) الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، ط بيروت، دار القلم، د.ت، ص64.

للمعرّي مثلاً بأن يعبّر في لزومياته عن آراء مناهضة للقيم الإسلامية وأن يصدع بشكّه في صحّة الديانات وفي البعث والقيامة وغيرها من «ثوابت» الدين، دون أن يكون ذلك مدعاة إلى إخراجه من زمرة الشعراء. بل إنّ الاهتمام بالشكل أكثر من الاهتمام بالمضمون هو الذي ما زال يفوّت على الكثير من نقّاد الأدب بمعناه الضيّق أن يفهموا ـ على سبيل المثال ـ التلميح اللاذع الوارد في المقامة المَضيرية لبديع الزمان الهمذاني، حين جاء على لسان أبي الفتح الإسكندري أنّ المَضيرة التي دُعي إليها «تشهد لمعاوية رحمه الله بالإمامة». فلا معنى لهذه الشهادة إلا لأنّ أبا هريرة، المحدّث الشهير، كان يُنعت بشيخ المَضيرة ـ وقد نَهِم في المَضيرة التي كانت من أطايب أطعمة معاوية فنُعت بهذا النعت ـ، ولأنّه كان من المستفيدين من حكم معاوية ومن أفضاله، وإذن من المشرّعين لاغتصابه الخلافة أو الإمامة(6).

إلا أنّ التركيز على الشكل، الوفيَّ إلى حد بعيد للسُنّة الشعرية العربية وللسُنّة الأدبية التقليدية عموماً، وإن لم يمنع ظهور أشكال مستحدَثة كالمقامة والموشّح في القديم، والمسرح والرواية في العصر الحديث، مثلما لم يسدّ الباب في وجه العرب غير المسلمين دون الإسهام في الحركة الأدبية والتبريز فيها، على غرار جرجي زيدان وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وبشارة الخوري وعديد المبدعين في مختلف الأغراض، فإنّه كان يعني الإبقاء على مَثَل أعلى جاهليّ في فنون القول، فحالَ في عصر الترجمة أيام المأمون

(6) انظر في هذا المجال: محمود أبو رَيّة، **شيخ المَضيرة أبو هريرة**، بيروت، د.ت، مصورة عن ط. دار المعارف بمصر، 1969.

وخلفائه بين العرب وبين معرفة الكوميديا والتراجيديا اليونانيتين على حقيقتهما، والنسج بعد ذلك على منوال الفرس في ملاحمهم القومية من أشباه **الشاهنامه**. فلم يتمكّن الأدب العربي إلى عهد قريب من الانفتاح على آداب الأمم الأخرى ومن إنتاج أغراض غير أغراضه التقليدية، حتّى استُهلكت وصار الكثير مما يُنشأ في المدح والهجاء والفخر والرثاء وما إليها جسداً بلا روح، وقوالب محفوظة مكرَّرة، وصوراً جامدة، وأصداء رتيبة لبيئة بدوية لا صلة لها بحياة الناس الواقعية وحركتها.

وفيما عدا اللغة والأدب، وهما المجالان اللذان كان العنصر العربي حاسماً في إكسابهما خصائصهما المميّزة، فإنّ تأثير العوامل الطارئة على العمران العربي بعد انتشار الإسلام السريع، والعوامل المتأتّية من الثقافات غير العربية في الإنتاج الثقافي العربي في سائر المجالات الأخرى، تأثير عميق واضح، معترَف به ـ سلباً أو إيجاباً ـ حيناً، وخفيّ مرفوض حيناً آخر. فلا سبيل إلى جحد ما يدين به فنّ التاريخ أو علم الجغرافيا مثلاً لعوامل التطوّر الذاتي، كما أنه لا أحد ينكر أنّ الفلسفة بمعناها الفنّي الدقيق إنّما عرفتها الثقافة العربية عن طريق الترجمات من اليونانية، غالباً عبر السريانية، ولم يكن فلاسفة الإسلام يستنكفون من التتلمذ على سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وهرمس ويوحنّا النحوي وغيرهم. وغاية ما قاموا به هو السعي إلى تمثّل المقولات الفلسفية الدخيلة تمثّلاً دقيقاً، والعمل على تَبْيِئَتها بقدر الإمكان[7]، ومحاولة التوفيق بين الحكمة

(7) يعسر تفسير اختيار ابن سينا عنوان «**الشفاء**» لموسوعته الفلسفية لو لم يكن واعيا بأنّ لفظة *sophia* اليونانية تشترك مع اللفظة العربية شفاء =

والشريعة، أي بين المرجعية العقلية البحت والمرجعية الدينية الإسلامية، نحو ما فعل الفلاسفة في الحقلَيْن التوحيديَّين الآخرَين، المسيحي واليهودي.

وفي تقديرنا أنّ التفلسف كان على امتداد التاريخ الإسلامي نشاطاً هامشيًّا ولم يحتلّ قطّ مكانة مركزية في الثقافة العربية، لا لأنّه في حدّ ذاته نشاط دخيل لم يعرفه العرب في جزيرتهم ولا الأجيال الأولى من المسلمين العربيّي اللسان، بل لأنّه كان في عدد من مقدّماته ومن نتائجه منافياً لما استقرّ عليه تأويل الرسالة المحمدية على أيدي علماء الدين، وخاصة بعد انتصار المحدّثين على المعتزلة في عهد المتوكّل، واستتباب الأمر للحنابلة والحشوية عموماً الذين تفاخروا بأنهم أهل السُنّة والجماعة، ونَعتوا خصومهم بأهل الأهواء والبدع. أمّا المتكلّمون المسلمون، ومشاغلهم الرئيسية ليست فلسفية صرفاً، فالموقف السائد عندهم أنّه لا يمكن الاستغناء بحال عن المقولات الفلسفية لكلّ من تصدّى لـ «جليل الكلام» المتعلّق بالذات الإلٰهية وصفاتها وبالنبوّة والمعاد وما إليها من الأغراض الدينية، ورغب في توضيح العقائد الإيمانية والدفاع عنها ومجادلة خصومها بالحجج والبراهين العقلية. ولذلك احتلّ «دقيق الكلام»، وفيه يُبحث بالخصوص في العِلم والنظر والوجود والعدم والعَرَض والجوهر والمكان والزمان والكمّ والكيف والحركة، حتّى في المصنّفات الكلامية المتأخّرة كـ «**المواقف**» لعضد الدين الإيجي

= في الأصل الذي قد يكون مشتقًّا في اليونانية والعربية على السواء من إحدى لغات الشرق الأوسط القديم.

(ت 756 هـ) مكانة متميّزة[8]، نظرا إلى الاقتناع الذي عبّر عنه الجاحظ بقوله: «ليس يكون المتكلّم جامعاً لأقطار الكلام، متمكّناً في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتّى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة!»[9]. ولكنّ العلماء المسلمين لم يكونوا جميعاً على هذه الدرجة من الوعي بالتداخل بين التفلسف والتديّن، فكانوا يوظّفون المعرفة الفلسفية والفيزيائية المتوفّرة لديهم، مثل حديثهم عن واجب الوجود والسماء والأرض والكواكب وما شابهها من المفاهيم، وهم غير واعين بنسبيّة هذه المعرفة وتاريخيّتها[10]. فليس غريباً أن يشعر المُحدَثون بالحاجة

---

(8) المواقف الأربعة الأولى من بين المواقف الستة التي يشتمل عليها الكتاب مباحث ذات صبغة فلسفية تكاد تكون خالصة. وهي تغطي في طبعة عالم الكتب، بيروت/ القاهرة/ دمشق، د. ت.، حوالي ثلثي الكتاب (258 ص) بينما يحتل الموقفان السادس (في الإلهيات) والسابع (في السمعيات) الثلث الباقي (165ص).

(9) الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق هارون، ط3، بيروت 1388/ 1969، ج2، ص134. ويضيف الجاحظ إثر ذلك قوله: «والعالِم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيِّب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. ومن زعم أنّ التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد. وكذلك إذا زعم أنّ الطبائع لا تصحّ إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع. وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعُك التوفّر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها. وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعتَ الدليل فقد أبطلتَ المدلول عليه. ولعمري إنّ في الجمع بينهما لبعض الشدّة».

(10) انظر في هذا النطاق أطروحة دكتورا الحبيب عيّاد، **الكلام في التوحيد**، كلية الآداب بمنوبة، 1999. وقد نشرت ببيروت، دار المدار الإسلامي 2009.

إلى «تجديد» علم الكلام وأخْذ كشوف العلوم الحديثة، الصلبة منها والإنسانية والاجتماعية، بعين الاعتبار في هذا التجديد الحتمي للحفاظ على مصداقية الدين[11]، وأن لا تلقى هذه المحاولات في الأوساط الثقافية سوى أصداء باهتة، إن لم تكن المآخذ عليها جذرية صارمة[12].

والدليل على أنّ كَوْن الفلسفة دخيلةً ليس السبب الرئيسي في رفضها، فإنّ مجالات ثقافيةً أخرى كان من المسلّم به لدى العام والخاص أنها دخيلة، ولم تلحقها، رغم ذلك، اللعنةُ التي لحقتها هي بالذات. كذا كان شأن الطبّ، وأبوه أبقراط يوناني، وشأن الفلاحة وهي نبطية، وشأن الرياضيات المأخوذة عن الهنود، وشأن الفلك وعِلم الحِيَل وسائر المعارف النظرية والتطبيقية التي لم يكن للعرب إلا نصيب ضئيل منها، بقدر ما كان يسمح به عمرانهم البسيط، وأخذوها عن غيرهم بدون مركّبات وطوّروها، عندما قامت دولتهم واطّلعوا على أنماط في التفكير أرقى من أنماطهم. أضف إلى ذلك أنّ المنطق، وهو فرع من فروع الفلسفة، لم يُرفَض مثلما

(11) يمكن اعتبار محاضرات محمد إقبال (ت 1938) الست سنة 1928 عن **تجديد التفكير الديني في الإسلام** (الترجمة العربية صدرت أول مرّة بالقاهرة سنة 1955) أوّل محاولة جدّية في هذا الاتجاه. وربّما كان الفكر الشيعي المعاصر أكثر جرأة في هذا المجال: انظر مثلاً أعمال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري، وانظر كذلك عبد الجبار الرفاعي، **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**، بيروت، دار الهادي 1423/ 2002.

(12) ارجع إلى مثال من النقد الذي وُجّه إلى نماذج منها في كتاب تهامي العبدولي، **أزمة المعرفة الدينية**، دمشق، دار البلد 2004.

رُفضت المباحث الماورائية والطبيعية وحتّى السياسية، بل تُنوسِيَ أصله الدخيل وعُومل معاملة أبناء الدار الشرعيين[13].

على أنّ الميدان الذي نودّ الاعتناء به هنا أكثر من اعتنائنا بالعلوم الحِكمية هو الإنتاج الديني، أو ما اصطُلح على تسميته بالعلوم الشرعية. فقد استأثر التصنيف في هذه العلوم، ولا سيّما في الفقه وما إليه من نوازل وفتاوى، بنصيب الأسد، من الناحية الكمّيّة، مقارَنة بالتأليف في غيرها. ثمّ إنّه يُنظَر عادة إلى هذا الإنتاج بصفته إسلاميًّا خالصاً، ولو تأمّلتَ، لا بعين الرضا التي هي عن كلّ عيب كليلة، ولا بعين السخط التي تبدي المساوي، بل بعين النقد المجرّدة، لتبيّنتَ أنّ الأمر بخلاف ذلك، وأنّ أثر الثقافات غير الإسلامية فيه أثر يعسر إنكاره، وهو في حاجة إلى بحث وتنقيب اعتماداً على المناهج التي تتيحها المعرفة الحديثة بمختلف تجلّياتها.

وأوّل ما يجدر التنبيه إليه على هذا الصعيد أنّ التأثير الخارجي إنّما يبرز بروزاً أساسيًّا في نشأة هذه العلوم وبداياتها، ثم

(13) ابن عرفة (ت 803 هـ) مثلاً، وهو الفقيه والمفسّر أساساً، ألّف **المختصر في المنطق**، وقد حققه سعد غراب مع **الجُمل** للخونجي في **رسالتان في المنطق**، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية (4)، د. ت. وانظر في مقابل ذلك موقف ابن تيمية: «ومَن قال من المتأخرين إنّ تعلّم المنطق فرض على الكفاية، أو إنه من شروط الاجتهاد، فإنّه يدلّ على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فإنّ أفضل هذه الأمّة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمّة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يُعرف المنطق اليوناني...»، **مجموع فتاوى**، الرباط، د. ت.، ج9، ص172.

يحصل ما هو القاعدة العامة في كلّ عِلم عندما تتبلور ملامحه ويستقيم عوده ويستقلّ عن غيره: أنّه يخضع في تطوّره لمنطقه الداخلي ويبتعد تدريجيًّا عن الحالة التي كان عليها في منطلَقه، وعن الواقع الذي أنشأه أو الذي نشأ فيه. ولو رجعنا إلى نشأة علم الكلام، وقد رأينا مدى أثر الفلسفة في مباحثه عندما أضحى تخصّصاً قائم الذات، لرأينا أنّ ظهوره إلى الوجود كان استجابة لظروف المجتمع الإسلامي عندما تناحر الصحابة على الحكم، وتقاتل المسلمون في الفتن التي صاحبت هذا التناحر، فكان من الطبيعي أن يتساءل الناس عن حُكم هؤلاء وأولئك من الغالبين والمغلوبين، وعن درجة مسؤوليتهم وعن مصيرهم، إضافة إلى أنّ تأكيد القرآن على حرية الفرد في أفعاله من جهة، وعلى القدرة الإلٰهية المطلَقة من جهة ثانية، كان يستدعي حلًّا لهذا التناقض الظاهري. وبصفة عامّة فإنّ الحاجة إلى عَقْلَنة الدين وعَرْض تعاليمه في لغة مفهومية مغايرة لِلُغة النص التأسيسي القائمة على الرمز والتلميح والإشارة والأمثال، كانت ستؤدّي لا محالة إلى نشأة هذا العلم بالمواصفات العامّة التي عرفها مثل هذا التنظير في سائر السنن الدينية، وإلى اعتنائه على نحو مخصوص بالذات والصفات والنبوّة والجزاء الأخروي وخلق الأفعال وما إليها من المباحث.

ولم يشذّ الفقه عن هذه القاعدة. فلقد كان تجسيم القيم الإسلامية على أرض الواقع يتطلّب إيجاد أحكام دينية تنظّم شؤون الناس وعلاقاتهم الاجتماعية، في فترة تاريخية لم يكن البشر، في كل الحضارات، يتصوّرون فيها إمكانية لتبرير المؤسسات المجتمعية

وإضفاء المشروعية عليها غير الإمكانية الدينية المتعالية. وهنا بالذات يتعيّن أن نعيد النظر في المسلّمة الأصولية التي أرساها الشافعي في رسالته والتي هي تعبير عن مَثل أعلى أكثر ممّا هي تعبير عن الواقع التاريخي. ومعروف أنّها تقتضي أن تكون الأحكام الفقهية مستنبَطة في الدرجة الأولى من القرآن، ثمّ من السُنّة، فمِن الإجماع، وأخيراً بواسطة القياس أو الاجتهاد.

إنّ أوّل من شكّك في تاريخية هذا النظام، منذ أواخر القرن التاسع عشر، هو العالِم المجري إجناس جولدتسيهر (I. Goldziher)، فقد رأى في الكتاب الذي نشره بالألمانية سنة 1890 بعنوان **دراسات محمّدية** (*Muhammedanische Studien*) أنّ أساس الفقه الإسلامي هو الرأي، بما هو حلول فردية وغير نسقية، صادرة عن الأشخاص الذين واجهتهم مشاكل ذات صبغة قانونية، وأنّ الجهود المنظَّمة لم تبدأ إلّا مع العبّاسيين. ثمّ نشر المستشرق الألماني يوسف شاخت (J. Schacht) سنة 1950 كتابه الشهير بالإنكليزية عن **أصول الفقه الإسلامي** (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*)، فدافع عن نظرية جولدتسيهر وأمدّها بالحُجَج التي تدعمها، وقَلَب نظام الأصول رأساً على عقب، فأصبح الرأي ممثَّلاً في القياس والاجتهاد هو الأول، يليه الإجماع، فالسُنّة فالقرآن. وحظيت أطروحة جولدتسيهر/شاخت منذئذٍ بشبه إجماع في الأوساط العلمية الاستشراقية، وحتّى في أوساط العلماء المسلمين الذين لم تتوفّر لهم حُجَج كافية كفيلة بردّها[14]. ثم جاء

(14) انظر رغم ذلك أنموذجاً من الردود على أطروحة شاخت في مقال =

سنة 1977 كتاب وانسبرو (J. Wansbrough) بعنوان **دراسات قرآنية** (*Quranic Studies*) لكي يدافع عن أطروحة مناهضة جذريًّا لما ترسّخ في الأذهان من أنّ القرآن قد جُمع بصفة نهائية في المصحف العثماني، معتبِراً أنّه تأليف متأخّر امتدّ طيلة القرنين الأول والثاني وحتّى بداية الثالث(15). ومن شأن هذه الأطروحة أن تدعم بالطبع ما ذهب إليه شاخت وتُوفِّر له ـ لو صحّت ـ حجّة إضافية أساسية. ولعلّ الخلل المنهجي الرئيسي في كلّ الدراسات التي من هذا القبيل أنّها تريد أن تطبّق على المصحف نفس المعايير والنتائج التي صحّت على الكتب التي يتكوّن منها العهدان القديم والجديد، فلا يَقبل أصحابها، في نظرتهم الأوروبية المركزية، أن يكون كتاب المسلمين المقدّس غير خاضع للأنموذج الكتابي، وأنّ أصله الذي دُوّن منه وجُمع هو الخطاب الشفوي الذي بلّغه نبيّ الإسلام وتلقّاه أصحابه على أنه كلام الله.

= د. محمد مصطفى الأعظمي، «المستشرق شاخت والسُنّة النبوية»، ضمن الكتاب الجماعي الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري، بعنوان: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، تونس 1985، ج1، ص63-110.

(15) من الملاحظ أنّ سنة 1977 تمثّل منعرجاً في الدراسات الأنغلوسكسونية المتعلقة بالإسلام، إذ في هذه السنة صدر كذلك كتاب كرون (P. Crone) وكوك (M. Cook) بعنوان **الهاجرية** (*Hagarism*). وقد تابع أخيراً دي بريمار (A.-L. de Prémare) نظرية وانسبرو في كتابين: *Les fondations de l'islam*, Paris, Seuil 2002 و *Aux origines du Coran*, Paris, Téraèdre 2004. انظر عرضنا النقدي، بالفرنسية، لكتابه الأول في مجلة **مقدّمات**/*Prologues*، الدار البيضاء، عدد 34، صيف 2005، ص94-101 من القسم الفرنسي.

ومن الطريف أنّ ما ينقض أطروحة وانسبرو ومَن لفّ لفّه من أساسها، ويُثبت أنّ المصحف الإمام قد اكتمل وعرَف صيغته النهائية في وقت مبكّر، قد تمّ عن طريق الصدفة، عندما اكتُشفت، سنة 1972، الرقوق القرآنية التي كانت مدفونة في جدار الجامع الكبير بصنعاء اليمن[16]. فهذه الرقوق دليل ناصع على أنّ الاختلافات الموجودة بين المصاحف لا تعدو أن تكون ناشئة عن طبيعة الخط العربي البدائي، قبل أن تدخل عليه النقط والحركات الطويلة، وعن ما يعتري الانتقال من الشفوي إلى المكتوب من تصرّف شكلي لا مهرب منه. ومَهما كان الأمر فإنّه لا مجال للحديث عن عمل تحريري مقصود قامت به عديد الأجيال بعد فترة النبوّة. أمّا ما من شأنه أن يحمل على تعديل أطروحة شاخت إلى حدّ بعيد فيعود الفضل فيه إلى نشر مصنّف عبد الرزّاق الصنعاني (ت 211 هـ) في بداية السبعينات، وقد استغلّه موتسكي (H. Motzki) لِيُثبت، بواسطة التحليل المقنع والإحصائيات الدقيقة، أنّ الأحاديث كانت معتمَدة في الفقه قبل نشأة المذاهب الكبرى،

(16) من المؤسف أنّ هذه الرقوق لم تُدرس بعد دراسة علمية شاملة، وأنه لم يُكتب عن هذا الاكتشاف بعد أكثر من ثلاثين سنة، سوى فصول جزئية أو أصداء غير مباشرة وغير دقيقة. انظر في هذا الغرض: H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig und G.-R. Puin, "Neue Wege der Koranforshung" *in Magazin Forshung*, Universität des Saarlandes, 1/1999, p.33-46. ولأحد هؤلاء الباحثين الألمان الثلاثة، ج. بوين، وهو الذي أشرف على ترميم الرقوق، فصل آخر قصير: "Observations on Early Qur'an Manuscripts", in Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Brill 1996, p.107-111.

ومرويّة لدى عطاء بن أبي رباح (ت 115 هـ) وعمرو بن دينار (ت 126 هـ) وابن عيينة (ت 107هـ) والتابعين من جيلهم[17].

إننا لم نتتبّع المنعرجات الكبرى التي مرّت بها النظريات الاستشراقية، وما أثارته من جدل في أوساط العلماء الغربيين في البداية، ثم مع العلماء المسلمين في مرحلة موالية، لِذاتها، بل لأنّنا واثقون بأنّ الحقيقة لا جنسية لها ولا ديانة، وبأنّ النتائج التي توصّلت إليها تلك النظريات تستحق الأخذ بما فيها من صواب، وتعديل ما فيها من زلل أو خطإ، ورفض ما فيها من تحامل واستعلاء أو عداء. ويقينُنا أنه يمكننا الآن بفضلها أن نقدّم عن نشأة الفقه الإسلامي حصيلة بعيدة ـ ولا شكّ ـ عن النظرة التي تكوّنت

(17) انظر في هذا الغرض: Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, 2002 (الأصل الألماني نشر سنة 1990). وقد لخّص موتسكي بالفرنسية النتائج التي وصل إليها في: "La naissance de la jurisprudence islamique: Nouveaux résultats et méthodes de recherches", in *Actes du IIè séminaire universitaire tuniso-allemand* (Tunis 26-29 Oct. 1989), Cahiers du CERES, Série sociologique n°18, Tunis 1991, pp.7-21. وبالإنكليزية في: "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzâq al-San¢ânî as a source of authentic *Ahâdîth* of the first century A. H"., in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 50, n°1 (1991), pp.1-21. وانظر لنفس الباحث: "The Collection of the Qur'ân. A reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *in Der Islam*, 78 (2001), pp.1-34. والملاحظ أنّ **مصنّف** عبد الرزاق نشر لأوّل مرّة بالهند بين سنتي 1970 و1972 في 11 ج، بتحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، وقد صوّرت هذه الطبعة في بيروت وأضيف إليها جزء للفهارس.

للمسلمين منذ القديم عن هذه النشأة، ولكنّها أقرب إلى الواقع التاريخي، آخذين في ذلك بنواميس العمران البشري وبالفوائد التي نجنيها من المقارنة بالسُنن الدينية الأخرى. وعلى هذا الأساس نكاد نجزم بأنّ الفقه قد مرّ قبل عصر التدوين بفترة امتدّت قرابة قرن كانت فيها أحكامه مستجيبة بصفة براغماتية لحاجات المجتمع الإسلامي الناشئ، وأنّه طيلة هذه الفترة كان يقترب شيئاً فشيئاً من النسقية، ويبحث عن المستندات النظرية والنصية لاجتهادات الحكّام والقضاة والعلماء في السُنّة الحيّة وفي سوابق العمل النبوي والنصوص القرآنية المحدودة، مُسبِغاً عليها صبغة معيارية مطلقة ما كانت لها في الأصل.

إنّ الهاجس الذي كان يشغل علماء الإسلام، كما شغل مِن قبلهم أحبار اليهود واللاهوتيين المسيحيين، هو إثبات الاستمرارية وعدم الانقطاع بين الرسالة النبوية من جهة، والعقائد والسلوكات التي تدّعي الوفاء لها من جهة ثانية. ولكنّ هذه الاستمرارية في حقيقتها وهميّة بالمعنى الذي أُريدَ لها، وهي شبيهة بكل الأساطير التأسيسية، لها نصيب من الصحّة من حيث أصلها، دون أن تعكس الواقع بأمانة. بل لا نبالغ إن قلنا إنّ من طبيعة الديانات حين تُمَأسَس أن تزيغ عن روح الرسالة النبوية بحكم الإكراهات التاريخية التي تواجهها. وهي في قضية الحال ضرورة شَرْعَنة النظام السياسي والاجتماعي الذي هو مَدين في وجوده لتلك الرسالة، ولكنّه مضطرّ اضطراراً إلى تأويلها تأويلاً مخصوصاً.

فالفقه، بما هو إنتاج ثقافي، إنّما كان إحدى المؤسّسات التي من شأنها أن تضمَن انسجام العالَم الرمزي في المجتمع الإسلامي،

وقد أدّى هذا الدور بكفاءة عالية. ولم يكن محتاجاً في ذلك إلى محاكاة الأنظمة القانونية التي كانت سائدة في الحضارات السابقة للحضارة الإسلامية، إلّا أنّ ذلك لم يَحُل بينه وبين تبنّي عدد من أحكامها، فيما يخصّ الجباية وأحكام الأرض وعدد من المعاملات الاقتصادية. ولئن التقى بها في أحكام أخرى، ولا سيّما فيما يتعلّق بالعلاقات الجنسية ونظام الأسرة، فذلك أساساً من باب التماثل في الظروف التاريخية للمجتمعات القديمة وفي إرثها القِيَمي والتوحيدي المشترك(18)، فضلاً عمّا رأيناه من أنّ العديد من الفقهاء والعلماء على وجه العموم كانوا من الأعاجم وقد حملوا معهم، عندما أسلموا أو أسلم آباؤهم، ورغماً عن إرادتهم الواعية، جزءاً من موروثهم غير الإسلامي، مثلما حمل العرب منهم رواسب من ثقافتهم قبل الإسلامية.

ولم تكن الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية في ملتقى الثقافات في مستوى الفلسفة والعلوم والفقه فحسب، بل كانت كذلك في تفاعل حيّ معها حتّى في أخصّ تجلّياتها مثل التفسير القرآني والحديث النبوي. والقضيّة محسومة بالنسبة إلى الجانب الذي يتعلّق في التفسير بأخبار بني اسرائيل الواردِ قصصُها في

(18) قارن مثلاً بالمحرّمات الغذائية في اليهودية كما جاءت في سفر تثنية الاشتراع وفي التلمود، وبالأحكام المسيحية المتعلقة بالأحوال الشخصية في القرن الرابع الميلادي كما وردت في مكاريوس مقارة، **الكتاب الرابع من قوانين الملوك في رواية مقارة**، فرانكفورت، 1985. وارجع فيما يخص فرض الحجاب على الحرائر دون الإماء القانون الأشوري المنسوب إلى الملك تغلات فالازار الأول (Téglath Phalazar 1er) (1112-1074 ق م) في: *Les Lois assyriennes*, Paris, Le Cerf 1969 (Tablette A. 40).

القرآن، فلم يكن للقدماء عنها مورد آخر سوى ما بلغهم عن طريق اليهود الذين أسلموا أو أسلم آباؤهم، وخاصة عن طريق كعب الأحبار (ت 32 هـ) ووهب بن منبّه (ت 110 أو 114 هـ)، وهو ما عُرف في هذا الفن بالإسرائيليات، أو ما اطّلعوا عليه في فترة لاحقة من أسفار **الكتاب المقدّس**. وأقصى ما فعلوه هو الانتقاء واختيار العناصر التي اعتبروها متطابقة مع النص القرآني. أمّا الدارسون المُحدثون فرأيهم في هذه الإسرائيليات يتراوح في الأغلب بين الرفض الباتّ والقبول باحتراز. ولقد كان القدماء معذورين في وثوقهم بهذه الأخبار، إلّا أن المفسّرين المحدَثين ليسوا مطّلعين على البحوث التاريخية النقدية التي ثَوّرتْ منذ القرن التاسع عشر بالخصوص النظرةَ إلى ما ورد في أسفار العهدين القديم والجديد من أخبار، ونَزعت عنها الصبغة التاريخية التي كانت تتحلّى بها في أعين المؤمنين، فيعسر عليهم اعتبارها، على غرار علماء التفسير اليهود والمسيحيين، أساطير تأسيسية.

وقد أسهم الأخذ بهذه الإسرائيليات في ترسيخ الانزياح عن مقاصد الرسالة المحمّدية، وحتّى عن صريح لفظ القرآن. ولعلّ أبرز مثال على ذلك ما تجده عند المفسّرين القدامى ـ بدءاً بإمامهم الطبري (ت 310 هـ) المؤرّخ، ومروراً بأبرز أعلامهم من أمثال الزمخشري (ت 538 هـ) المعتزلي وفخر الدين الرازي (ت 606هـ) المتكلّم الأشعري ـ من تبنٍّ، يتماشى وقِيَمَ عصرهم، للنظرة الدونية إلى المرأة، باعتبارها خُلقت من ضلع آدم الأعوج، على الرغم من سكوت القرآن عن التفاصيل الواردة في الرواية التوراتية، واكتفائه بالنص على أنّ الناس خُلقوا من نفس واحدة وخُلق منها

زوجها[19]. وغنيّ عن القول، من جهة أخرى، أنّ كلّ الآيات التي تثير قضايا اعتقادية فُسّرت بواسطة المقولات المعهودة في علم الكلام، وقد مرّ بنا مدى تأثّر هذا العلم بالفلسفة اليونانية. وكلّ ذلك يقيم الدليل على أنّ التفسير القرآني ليس، كما يظنّ الكثيرون، عِلماً إسلاميًّا خالصاً، بل اعتراه ما اعترى سائر صنوف المعرفة الدينية التقليدية في الثقافة العربية من ظواهر المثاقَفة، ممّا أفقده الكثير من المصداقية التي كان يتمتّع بها، وذلك حين شرع العرب منذ احتكاكهم بالغرب في الوعي بالقطيعة المعرفية التي حدثت فيه بفعل النهضة الأوروبية، والأنوار التي تلتها في القرن الثامن عشر، والتطوّر المذهل الذي عرفته علوم الإنسان والمجتمع منذ القرن التاسع عشر، ففرضت على المؤمنين وغير المؤمنين مراجعة المسلّمات التي تلقّوها في نطاق سُنَنهم الثقافية.

ونختم استعراضنا السريع لأهمّ العلوم الإسلامية بالتعرّض إلى الحديث النبوي، لنرى إلى أيّ حدّ يمكن الاطمئنان لصبغته الإسلامية غير المَشوبة بأثر العوامل التي جعلت تلك العلوم تمتزج بدرجات متفاوتة بالثقافات الأخرى. فنلاحظ أوّلاً أنّه لا وجود البتّة لأحاديث نبويّة متواترة، حتّى بمعايير المحدّثين المنصبّة على السند في المرتبة الأولى، فكلّ الأحاديث التي دوّنها المُصَنِّفون في

(19) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا. . .﴾ [النساء: 1]؛ ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا. . .﴾ [الأعراف: 189]؛ ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا. . .﴾ [الروم: 21]؛ ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا. . .﴾ [فاطر: 11]؛ ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا. . .﴾ [الزمر: 6]، إلخ.

مجاميعهم إنما هي أحاديث آحاد، فهي إذن، كما اتفق على ذلك أغلب العلماء المسلمين قديماً وحديثاً، لا تفيد العلم اليقيني، وإنّما تفيد مجرّد الظنّ. والفقهاء هم الذين قرّروا أنّ العمل بها واجب رغم ذلك. ونلاحظ ثانياً أنّ تدوين الحديث لم يحصل إلا بعد مرور فترة لا تقلّ في أفضل الحالات عن النصف قرن، إن لم تتجاوز القرنين بالنسبة إلى عدد ضخم جداً من الأحاديث، كانت فيها الذاكرة الشفوية وحدَها هي المعتمَدة. وبناءً على هاتين الملاحظتين فقط، وبصرف النظر عن الاحترازات الجدّية المبكّرة التي نجد لها صدى عند الشافعي (ت 204 هـ)[20]، وعن المآخذ التي عبّر عنها إبراهيم النظّام (ت بين 220 و 230 هـ) والخوارج وغيرهم، والتي رفضت حجّيّة الأحاديث، إمّا لأنّ على المسلم أن يستغني ببيان القرآن عمّا سواه، وإمّا لِمَا بين تلك الأحاديث من تناقض، ولِما فيها من مخالفة صريحة للقرآن، وإمّا لظروف الرواية وبُعد زمنها عن زمن النبوّة[21]، ونظرا إلى التحوّلات التي طرأت على الاجتماع الإسلامي برمّته بسبب قيام الدولة-الامبراطورية الإسلامية، وبسبب

(20) انظر الشافعي، **كتاب جماع العلم**، في **كتاب الأم**، بيروت 1393/ 1973، ط2، ج7، ص273-274.

(21) انظر نماذج من هذه المآخذ في ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، طبعات عديدة، مثلاً بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت.، وفي الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1412/ 1992، ج4، ص308-348، وفي نشوان الحميري، **الحور العِيْن**، بيروت/ صنعاء، ط2، 1985، ص284-290. وكل كتب أصول الفقه تحتوي على مبحث في إثبات حُجية السُنّة، مما يدل على أنّ هذه الحُجية لم تكن بديهية ولا مسلّماً بها. ونلاحظ من جهة أخرى أنّ بين مصطلحي السُنّة والحديث فويرقات لا تهمّنا في الغرض الذي نطرقه في هذا البحث.

الفتوحات وما نشأ عنها من دخول أقوام وأجناس عديدة في الإسلام، وإلى ما ترتّب على هذين العاملَيْن بالخصوص من تحوّل جذريّ عميق بشريًّا وماديًّا، ندرك إدراكاً جليًّا أنّ ما نُسب إلى الرسول من أقوال وأفعال ليس إلا تمثّلاً لها محكوماً بظروف الرواية، وتدخّلت فيه ذهنيّة الرواة وآفاق انتظارهم وتأويلاتهم المخصوصة للرسالة النبوية، عن حسن نيّة على الأرجح وعن غير وعي من أصحابه، وإن كان الكذب والوضع ظاهرة معترفاً بها وممّا أقرّ به علماء الحديث أنفسهم، فبذلوا جهودا جبّارة في تمييز الصحيح ورتّبوا الأحاديث تبعا لذلك درجات متفاوتة.

ويقودنا هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أنّ الثقافة العربية التقليدية في بُعدها الديني بمختلف مظاهره ليست ثقافة إسلامية معزولة عن الثقافات الدينية وغير الدينية التي ورثها المسلمون أو اطّلعوا عليها واستفادوا منها. ومعنى ذلك أنّها كانت في ملتقى الثقافات بحقّ، مثَلها في ذلك مثَل كلّ ثقافة حيّة لها مقوّماتها الخصوصية، ولكنّها لا تنفكّ تأخذ من غيرها ما تراه صالحاً ويستجيب لحاجتها إلى التجدّد، وتهضمه هضماً يعسر معه تبيّن أصله الغريب عنها[22]. ولئن أُنكر هذا الأصل في عصور الركود الحضاري فتلك أبرز علامة على أنّ الثقافة العربية أضحت تعيش

---

(22) يقول الشيخ محمد مجتهد شبستري في هذا الصدد: «يجب أن لا نستمرئ إطلاقاً القول إنّ هذه العلوم دخلت أذهان المسلمين من القرآن الكريم مباشرة، من دون أية أرضيات تاريخية واجتماعية، وقبليات وتوقعات متنوعة كثيرة»، «إشكالية التسامح» في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة الثامنة، عدد 28-29، صيف وخريف 1425/ 2004، ص136.

وقتَها على موروثها وحسب، وقد اكتمل وصار لا يخضع إلا لمنطقه الداخلي، ويخشى الآخر أيًّا كانت الفائدة منه. فغُيّبت في الوعي تلك الحقيقة التي عبّر عنها ابن رشد (ت 595 هـ) بقوله وهو يدافع عن الفلسفة بالخصوص: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة»[23]. ولا شكّ أنّه كان سيدافع عن الاستعانة بما يقوله معاصروه من غير المسلمين لو كان ما عندهم أرقى ممّا عند المسلمين، بينما هم إذ ذاك تلامذة للمسلمين في شتّى فروع المعرفة، كما يشهد على ذلك تأثّر معاصره موسى بن ميمون (ت 600/ 1204) وغيره من علماء اليهود، قبله وبعده، بعلم الكلام الإسلامي ومقولاته[24]، وما هو معروف من أثر الثقافة العربية الإسلامية في علماء أوروبا المسيحية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، وإلى القرن التاسع عشر أحياناً، كما هو الشأن في الطبّ بالخصوص وكذلك في فروع أخرى من المعرفة[25]، قبل أن تتكفّل الثورة العلمية الحديثة بتجاوزها.

---

(23) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، القاهرة، ط3، 1388/ 1968، ص12.

(24) راجع كتابه الشهير **دلالة الحائرين**، القاهرة، د. ت.، نشر حسين أتاي. وقد كتبه بالعربية! وتأثير علم الكلام الإسلامي في الفكر اليهودي واضح منذ القرن الرابع/ العاشر، كما يلاحظ ذلك في كتاب الكاتب القرائي يعقوب القرقساني، **الأنوار والمراقب**، 5 أجزاء، نيويورك 1939-1943.

(25) انظر في ذلك بالخصوص: Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, Collection Points, 1991. وانظر كذلك: Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sindbad, 2è éd., 1985 (الأصل الإسباني سنة 1978).

كانت هذه إذن حال الثقافة العربية في فترتَي ازدهارها وإشعاعها، وانغلاقها وتقوقعها، سايرت الحضارةَ الإسلامية إبّان تفوّقها، وكانت كافية لإثبات الوجود، كما هي وظيفة كل ثقافة، عندما أفل نجم تلك الحضارة ولمّا تسطعْ شمس الحضارة الغربية الحديثة. فمشكلة الثقافة العربية بداهة في حاضرها لا في ماضيها، في أنّ العرب مضطرّون اضطراراً في عصرنا، إن كانوا يرغبون في عدم البقاء على هامش التاريخ، إلى مسايرة الحضارة الغربية المنشإ وقد أصبحت كَونيّة لا بديل عنها للبشرية جمعاء، بينما تفتقر ثقافتهم إلى المقوّمات الأساسية التي تساعدها على أداء وظيفتها في إثبات وجودهم، حتّى في أخصّ خصائصها. هكذا بقي أدبهم، رغم تفتّحه على النماذج والأغراض غير التقليدية، أدباً محلّيًّا لا يُترجَم منه إلى اللغات الحيّة سوى النزر اليسير. وهكذا بقيت لغتهم إلى اليوم بدون معجم تاريخي، تعاني الفوضى المفهومية وتَعايُشَ الفصحى واللهجات، وتحتفظ في زمن شيوع المعرفة الجماهيرية بقواعد نحويّة لا يتقنها سوى الخاصّة، بل تحتفظ برسم للمصحف عتيق أضفِيت عليه قداسة ما أنزل الله بها من سلطان. وهكذا بقي فكرهم الديني يجترّ ما قاله القدماء في ظروف تاريخية ومعرفية غير ظروفهم، ولا يقوى على الاعتراف الجريء بأنّ القِسم الأوفر من إنتاجه الغزير في الماضي لم يَعُد صالحاً في هذا العصر، لا من حيث هو غذاء فكري، ولا من حيث هو إطار لتنظيم المجتمع وشرعنة مؤسساته، وإنّما تقتصر فائدته على الإخبار عن الماضي وعلى تبيين مدى قدرة الأجداد على تطويع النصوص لمقتضيات عصرهم.

على أنّ العائق الرئيسي دون مسايرة الثقافة العربية للحضارة المعاصرة عائق قِيَميّ بالأساس، وإن تعدّدت أسبابه ودواعيه ومظاهره. ولأنّه كذلك فصِلتُه بالدين، أو بالأحرى بتأويل الدين وبأشكال التديّن، صلة متينة. ولا يعني ذلك أنّ التنظيرات الدينية هي المسؤولة وحدها عن تخلّف الثقافة، أيّة ثقافة، إذ هي في الواقع في علاقة جدلية بالظروف التاريخية العامّة لكل مجتمع، الداخلية منها والخارجية، تؤثّر فيها على قدر تأثّرها بها، ولكنّ ذلك لا يُعفيها من نصيب وافر من المسؤولية[26]. ولا يسمح لنا المقام بتفصيل القول في هذا الموضوع، فحسبنا أن نشير إشارة سريعة إلى العناصر التي تبدو لنا دالّة أكثر من غيرها على البعد الديني في الوضع الثقافي العربي الراهن، وإلى السُبُل التي نراها كفيلة بالخروج به من مأزقه الحالي الذي يسمح بكلّ الاختراقات العِدائية والتُهَم المجانية، وبظواهر التطرّف والتعصّب والعنف الرمزي والمادي.

في هذا المستوى لا نتردّد في اعتبار النظرة إلى المرأة وإلى جسمها بصفته عورة يجب سترها أهمّ مؤشّر على المميّزات التي تطبع ثقافتنا والتي هي في حاجة ملحّة إلى التغيير السريع. إنّ المبرّرات الدينية لهذه النظرة التقليدية لا تصمد بالتأكيد أمام التحليل

---

(26) يقول الفيلسوف الألماني غادامير (Gadamer) ردّا على ديلتاي (Delthey) صاحب النظرية المعروفة حول «رؤية العالم»: «صحيح أن الوعي يملك مقوّمات ثقافية بارزة، لكنّ التغيير لا يتمّ في الوعي بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردي»، مذكور في رضوان السيّد، **الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت، دار الكتاب العربي 2004، ص43.

العلمي النزيه، وقد أسالت منذ أكثر من قرن، وما زالت تُسيل، أنهاراً من الحبر، بين مؤيّد لها ومعارض. ولا شكّ عندنا أنها وثيقة الصلة بالمناهج التعليمية، وفي نهاية الأمر بالاختيارات السياسية، وبنُظُم الحكم العشائرية المتخلّفة والتسلّطية التي لم توفّق المجتمعات العربية إلى الآن في التخلّص منها وإرساء نُظُم تحرّرية ديمقراطية يتمّ فيها التداول على الحكم بِطُرُق سلميّة، وتَكفَل كرامة المواطنين بلا تمييز من أيّ نوع كان، وتضمن حرية الفكر والتعبير والتنظيم، وحقوقَ الإنسان للجميع، ممارَسةً لا شعاراتٍ جوفاء يكذّبها الواقع في كل حين. فلا غرابة عندئذٍ أن ينتشر الوهم والخرافة فتمتلئَ الأكشاك، من المحيط إلى الخليج، بالكتُب الرخيصة التي تصف بأدقّ التفاصيل عذاب القبر وأهوال القيامة، وتَرُوجَ في الأوساط الموسرة بالخصوص الخزعبلات والتبسيطات الساذجة التي يبثّها «الدُّعاة الجدد» في القنوات التلفزية الفضائية التي تموّلها بسخاء دولارات البترول والجهات التي لا يهمّها سوى الربح السريع، ويَشيعَ التفسير التآمري المختزِل اختزالاً كاريكاتورياً فجًّا للفكر الحديث برمّته ولإنجازاته الباهرة(27).

وإذا كان من الطبيعي، من جهة أخرى، أن يؤدّي الدين وظيفته المُثلى في توفير معنى الحياة والطمأنينة النفسية للمؤمنين، فإنّ مقولات الثقافة الدينية، في التفسير القرآني أو علم الكلام أو الفقه أو غيرها من الميادين، لا تستطيع أن تحافظ على مصداقيتها من

(27) هذا التفسير التآمري يظهر بوضوح في كتاب محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين**، ذي الطبعات العديدة منذ خمسينات القرن الماضي. ونظراؤه في الكتب والمقالات تعدّ بالمئات في الأدبيات الإسلاموية.

دون أن تتلاءم مع كشوف العلم الحديث، ولا سيّما العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي غيّرت جذريًّا النظرة إلى العالم وإلى منزلة الإنسان فيه. فالتشبّث بأقوال القدماء ومواقف أئمة المذاهب الفقهية وعلماء الدين عموماً، وبسلوك السلف الصالح المفترَض دون مراعاة تغيّر الأحوال، معركة خاسرة سلفاً جَرّبت مثيلتَها الكنيسةُ الكاثوليكية في عقر ديار الحداثة ثم سلّمت بعدم جدواها في المجمع الفاتيكاني الثاني. ولا غرو أنّ الحداثة والقيم المتولّدة عنها بصدد اكتساح كلّ مجالات الحياة والفكر والفنّ بثبات وفي العمق، رغم ما يبدو في الظاهر من زبد ديني منتشر، وأنّ المحافظين الذين لهم مصلحة في استمرار الوضع القائم على حاله، الخائفين على الهويّة الهشّة من الغزو الثقافي ومن التغريب المزعوم، واقعون فيه عن غير وعي أو بوعي شقيّ، فتَراهم، على سبيل المثال، يتبنَّون بعضا من أيديولوجيا الغرب الفاشيّة والتمامية في تنظيماتهم الحزبية، وهي غير نابعة من تقاليد مجتمعهم، كما يتبنّون النظرة الكنسيّة إلى سلطة رجال الدين، وغيرها من القيم والمظاهر التي لا صلة لها بالإسلام، لا في نصوصه التأسيسية ولا في تاريخه. وهم في الجملة يقاومون الغرب، وبالتحديد الصورة المشوّهة الساذجة عنه، بسلاح مغشوش لا يؤدّي المغرورين بخطابهم إلا إلى مزيد من الإحباط والاستلاب أو الحلول اليائسة[28].

ثمّ إنّ أَدْلَجَة الدين وتوظيفه الطاغي على الثقافة العربية المعاصرة، سواء في مجال السياسة قصد إقامة نظام ثيوقراطي

(28) انظر في هذا الصدد فصلنا: «المسلمون في عالَم عدائي»، أسفله ص107.

رجعيّ، أو لتكريس الدّوغمائية والثبوتية الزائفة، لَيتنافى ومقتضيات ثقافة الحداثة، القائمة على عَلمانية المؤسسات المجتمعية وعلى الروح النقدية التي هدفها الاستيعاب والتجاوز، ومنهج الاستفهام اللانهائي، غير المعترِف بالأسيجة التي وضعتها السُّنَن الدينية وبالمحرّمات التي كانت تضبط تفكير الناس وسلوكهم. وفعلاً فقد كانت لمقتضيات الانسجام الاجتماعي الأولويّةُ المطلقة على مراعاة حرية الأفراد واستقلالية قرارهم، بينما لا تُسنَد إلى ذلك الانسجام الضروري قيمة في عصرنا إلا إذا كان حصيلة الإرادات الفردية الحرّة. ولا يوجد طريقٌ آخرُ إلى تخليص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرقِلة التي يتخبّط فيها في كلّ ما له علاقة بالدين غيرُ الاطّلاع المباشر على الفكر الحديث في مظانّه، وتمثّله على حقيقته، والإسهام في حلّ القضايا التي يطرحها، بدل الرضى عن النفس أو التحسّر على زمن ولّى وانقضى، بمحاسنه المضخّمة ومساويه المغيَّبة[29]. ويقتضي منّا الواقعُ الإقرارَ بأنّ الثقافة العربية ما زالت بعيدة عن مجاراة الثقافات الحيّة في عصرنا وعن محاورتها بندّيّة، بل ليست سائرة في الاتجاه الصحيح. فقد كان من المفروض أن تكون الجامعات العربية في طليعة الهياكل القائمة بهذه المهمّة،

(29) هذا ما يدلّ عليه مثلا النجاح الذي تلقاه مؤلفات من نوع كتاب زيغريد هونكه (Sigrid Hunke)، **شمس العرب تسطع على الغرب**، وهي لا تساعد بالطبع على الوعي بمدى التخلف العربي. ومن المفارقات الغريبة أن يُستشهَد بمثل هذه المؤلفات للتدليل على أن التقدم الغربي مدين لما أتى به العرب والمسلمون من جهة، وأن يُعتبَر الغرب في الوقت نفسه في طريق الانحطاط، اعتماداً على أطروحة شبنغلر (Spengler) من جهة أخرى.

بل منارات هادية إلى هذا السبيل، ولكنّ المستوى المتخلّف للبحث والتكوين في جلّ مؤسّساتها أقلّ ما يُقال فيه مع الأسف الشديد، إزاء ضعف الزاد الثقافي لطلَبتها وحتّى لجانب كبير من إطاراتها، وعدم تمكّن هؤلاء وأولئك من متابعة ما يُنشَر باللغات الحيّة وتمثُّلِهِ تمثّلاً دقيقاً، بلهَ الإضافة إليه، أنّه مستوى لا يبعث على التفاؤل.

وخلاصة القول إنّ الثقافة العربية الحديثة مرآة وفيّة لعدم انسجام العالَم الرمزي ولتباين المرجعيّات الأساسية في المجتمعات العربية، فسِمَتُها الغالبة أنّها في مهبّ التيارات التي تعصف بها من كل صوب، منفعلةٌ بها لا فاعلةٌ فيها. وهي لا يمكن أن تكون في ملتقى الثقافات ـ بالمعنى الإيجابي للّقاء ـ إلا متى عرفت كيف تُقِيم علاقة جديدة بالآخر، وكيف تكون مُبدِعة، على غرار ما كانت في عصر ازدهارها وتألّقها، أي أن تربط الصلة من جديد باستيعاب ما تَفُوقُها فيه الثقافات الأخرى قبل أن تكتسب القدرة على صهره بحسب عبقريتها الخاصة. ولئن كانت الشروط الموضوعية لهذه المثاقفة اليوم غيرَ متكافئة فإنّ جسامة التحدّيات كما يمكن أن تكون مثبّطة للعزائم يمكن أن تكون كذلك حافزاً على المواجهة الشجاعة. وإنّ في التركيبة الديمغرافية العربية التي يحتلّ فيها الشباب القسط الأوفر، وهو بطبعه ميّال إلى المغامرة والاكتشاف واقتحام الصعاب، وفي ما تتيحه وسائل الاتصال والمعرفة الحديثة من مسايرة آنيّة لِما يحدث في العالم في شتّى المجالات، وفي المراهنة على استفادة المجتمعات العربية من تجاربها وخَيْباتها، لَمَا يدعو رغم كل شيء إلى الأمل في المستقبل. فليس وضعُ الثقافة العربية البائسُ في بُعدها الديني بالخصوص قدَراً محتوماً، والقدَر لا بدّ أن يستجيب، كما قال شاعرنا، إذا تغلّبت إرادة الحياة.

الثالوث الصعب: الإسلام والحداثة والعَلمانية

لقد عاش المسلمون قروناً عديدة في أوضاع لم تكن فيها علاقة الإسلام بالحياة عموماً وبالظروف التاريخية المتقلّبة علاقة إشكالية. كان الدين بلا منازع دعامة المؤسّسات المجتمعية كلّها والمُشرعِن لها، والضامن لعدم الوقوع في الفوضى واللانظام. وكانت هذه الوظيفة مقبولة ومُدَخْلَنة، بل بديهية، على أساسها تقوم التنشئة الاجتماعية، وبها يُحفَظ انسجام المجتمع وتوازنه في السرّاء والضرّاء. ولكنّ الدين كان يوفّر في الآن نفسه غذاء روحيًّا مستجيباً لتطلّعات مختلف الطبقات والشرائح، بحسب مستواها الفكري واهتماماتها المعرفية. وهذا التكامل هو الذي يفسّر بالخصوص انتشار الفقه وشيوع التصوّف، الأوّل بوظيفته التنظيمية، والثاني بوظيفته النفسانية. وهو على غرار التكامل بين العلوم الإسلامية التي كان يخدم بعضها البعض، لم تعكّر صفوَه مؤقّتاً سوى العلوم «الدخيلة»، وعلى الأخص الفلسفة، قبل أن تُبذَل جهود جبّارة في «التوفيق بين الحكمة والشريعة»، مثل التوفيق على صعيد آخر بين الحقيقة والشريعة أو بين الظاهر والباطن.

كان الدين يتمتّع بشبه احتكار في توفير المعنى، وبه لم تكن تفسَّر الظواهر الاجتماعية أو النفسانية فحسب، بل الظواهر الطبيعية

كذلك. فالانتصار والغلَبة والثروة والأمن والصحّة مكافأة على اتّباع التعاليم الإلٰهية، والهزيمة والظلم والمرض وما إليها من النوائب والعاهات عقوبة وابتلاء. وكذا نزول الغيث ورخص الأسعار وازدهار الأعمال أو القحط والغلاء وكساد الأسواق، فضلاً عن الزلازل والعواصف والأوبئة[1]. كذا كان يُنظَر إلى التاريخ، وبمثل هذه التفسيرات حفلت الحوليّات، دون اعتراضات تُذكَر. فلم يجد المسلمون إبّان سبقهم الحضاري صعوبة في تبرير تفوّقهم على أساس فضل الإسلام على سائر الأديان والمعتقدات. وعندما أفل نجم حضارتهم بقوا يعيشون على ذكرى أمجاد الماضي، ويرون في مظاهر التخلّف علامات على نهاية العالَم الوشيكة، ومنَعَهم تقوقعُهم من الوعي بأسباب انحطاطهم ومن الاطّلاع على منجزات غيرهم، ولا سيّما على النهضة الأوروبية وتبعاتها.

هذا الوضع هو الذي واجهته الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر، وسعى روّادها من أمثال الطهطاوي وخير الدين والأفغاني وعبده إلى علاجه. وقد يبدو للملاحظ العابر أنّ الفكر العربي يراوح مكانه منذ تلك الفترة، وأنّه ما زال عاجزاً عن توفير الحلول لنفس المشاكل التي كانت قائمة منذ أكثر من قرن. ولكنّ التمعّن في القضايا المطروحة وقتها وقضايا الحاضر، والمقارنة المتعمّقة بينهما يثبتان على العكس من ذلك أنّ تطوّراً كبيراً قد حصل في العقود الأخيرة، وبرزت حلول جديدة ما كانت تخطر

(1) اعتبرنا هذه الظاهرة منتمية إلى الماضي، ولكنّ امتداداتها في الحاضر ما زالت ماثلة للعيان، كما تدلّ على ذلك بعض ردود الفعل التي تناقلتها وسائل الإعلام على زلزال كشمير في أكتوبر 2005.

على بال أولئك الرواد. وليس من غرضنا في هذه الورقة العودة إلى فكر النهضة العربية، وقد أُشبع درساً من مختلف جوانبه، بقدر ما نروم التركيز على ما يميّز الفكر الإسلامي المعاصر وهو يباشر البحث في قضايا الدين والحداثة والعَلمانية، نظراً إلى أهميتها في ذاتها وإلى ما بينها من وشائج متينة.

ونذكّر في البداية بأنّ مفكّري النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانوا يعيشون أوجَ انتشار الوضعيّة (positivisme) والعِلمَويّة (scientisme) في الغرب، فكان ردّ فعلهم على هاتين النزعتين القويّتين مزدوجاً: حاولوا من ناحية، وعلى غرار المفكّرين المسيحيين المعاصرين لهم، أن يبيّنوا قصور الفلسفة الوضعية عن تلبية الحاجة المتأصّلة في الإنسان إلى الغذاء الروحي، وأنّ الإسلام بصفة خاصّة لا يمكن أن يُعتبَر مرحلة تجاوزها الزمن من مراحل تاريخ البشرية. وعملوا من ناحية أخرى، بصرف النظر عن مدى توفيقهم في ذلك، على إثبات عدم التعارض بين الإسلام من جهة والعلم والمدنية التي قامت عليه من جهة ثانية، بحيث تبنّوا ضمنيًّا النظرة العِلموية السائدة، وإن في شكل لا يخلو في نظرنا اليوم من السذاجة والسطحية.

المهمّ في موقفهم هذا أنّه ينمّ عن شعور بالخطر، وأنّه كان موقفاً دفاعيًّا بحتاً لا يتردد في استعمال كلّ الوسائل الخطابية المتاحة، ولكنّه لم يكن يستطيع الارتقاء إلى مستوى التأصيل المتين لتديّن جديد يأخذ في الاعتبار التحدّيات الحقيقية التي طرحتها أفكار عصر التنوير على كلّ المنظومات الدينية الموروثة، بما فيها المنظومة الإسلامية. وربّما كان السبب الرئيسي في هذا العجز أنّهم

لم يكونوا متمثّلين تمثّلاً دقيقاً وعميقاً للفلسفات الحديثة، ولم يكونوا مطّلعين عليها في مظانّها ونصوصها الأصلية. وإذا كانت الأصداء التي تصلهم عنها غير مباشرة وغير خالية من التشويه، فإنّ ما رسّخ نزعتهم الدفاعية حالة الوهن التي كان عليها العالَم الإسلامي، وبداية تساقط البلدان الإسلامية الواحد تلو الآخر في براثن الاستعمار الغربي.

ويمكن وصف الفكر الإسلامي عموماً في القرن والنصف الماضيَيْن بأنّه فكر يبحث عن بديل للتديّن الموجود في البيئات الإسلامية المعاصرة. هكذا اعتقد تيّار رئيسي فيه أنّ هذا البديل يكمن في الرجوع إلى الماضي، وتنقية الإسلام ممّا علق به من ظواهر غريبة عن روحه، والعودة المباشرة إلى القرآن بالإعراض عن تأويلاته غير المناسبة لا لمقاصده ولا لمتطلّبات المرحلة الراهنة. ومن هذا التيار تولّدت الحركات السلفيّة بتلويناتها العديدة، المُغرِقة منها في الماضويّة، والمستعدّة منها بدرجات متفاوتة للتفاعل مع مستجدات العصر. وإلى هذا التيار كذلك تُعزَى مقاومة الطرُقيّة والمعتقدات الشعبية المحتوية في نظر أصحابه على نصيب من الشِرك. إلا أنّ الماضي الذي يحنّ إليه السلفيون ليس الماضي التاريخي بصراعاته ومآسيه، بل هو ماضٍ متمثَّل انتُقيت له ومنه العناصر الإيجابية وضُخّمت، وغُيّب ما لا يتلاءم والنظرة المثالية التي نُظر بها إليه.

وقد ظُنّ في فترةٍ ما أنّ التيار «الإصلاحي» السلفي يمثّل الفكر الإسلامي في العصر الحديث تمثيلاً أفضل من التيارات المنافسة، ولكنّ السلفيّة وصلت في الحقيقة إلى طريق مسدود، وتمّ تجاوزها

بالتدريج عن يمينها وعن يسارها ـ إن جاز تطبيق هذين المعيارَين المنتميَين إلى المجال السياسي على المجال الديني ـ فضلاً عن استمرار الإسلام الرسمي في الوفاء لما استقرت عليه شؤون الدين في عصور الركود، وقد اكتفى في مستوى الإنتاج بالشروح والحواشي واجترار المقولات التقليدية، وفي مستوى الوظيفة بِشَرْعَنة الأنظمة القائمة، وضعُفت صلته بالواقع المتغيّر والسائر بخطى حثيثة نحو التشعّب والتعقيد.

فعلى يمين التيار الإصلاحي السلفي ظهر الإسلام الحركي مجسّماً في «الإخوان المسلمين»، وحزب التحرير، وجماعات التكفير والهجرة، وأمثالها. وإذا كان حشر كلّ هذه الحركات في خانة واحدة قد يؤدّي إلى طمس ما حصل في نطاقها من تطوّر، وما بينها من فروق هامّة أحياناً، ولا سيّما في مدى تبنّيها للوسائل العنيفة في تحقيق أغراضها، فإنّ ما يجمع بينها هو طغيان الهاجس السياسي، وتحوّل الدين على يديها إلى أيديولوجيا نضالية، دفاعاً عن هويّة تُعتبَر مهدَّدة، وعن وحدة منشودة صائرة إلى الانحلال والتفكّك. وليس من باب التجنّي عليها ما شاع من نعتها بالإسلامَوية، باعتبار غلبة السياسي التعبَوي عليها، وتقلّص البُعد الروحي في أدبياتها، وضمور التنظير العميق المتماسك في القضايا الكلامية والأصولية المطروحة على الضمير الإسلامي المعاصر.

وقد احتلّت هذه الحركات الإسلاموية واجهة الأحداث منذ الانتصار الذي حققه الإسلام الشيعي الاحتجاجي بزعامة الخميني في إيران، واستفادت من ضعف التيار القومي إثر هزيمة 1967، ومن التمويلات السخيّة التي أنعم عليها بها «إسلام البترول»، حيث

رأى في اتّجاهها المحافظ، قبل حرب الخليج الثانية بالخصوص، نصيراً في مناوَأة الدعوة إلى تحديث أنظمة الحكم العشائرية القرَوُسطية في الجزيرة العربية، وهي التي كانت تخشَى العدوى من قيام أنظمة عربية ديمقراطية تُسقط ذريعة الدفاع عن الإسلام في تبرير تسلّطها.

أمّا على يسار التيار الإصلاحي السلفي فظهرت النزعات القومية والاشتراكية بمختلف تلويناتها. وقد احتلّت فيها الاهتمامات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مكان الصدارة، على حساب الاهتمامات الدينية التي كانت تشغل بال السلفيين. ولم تتَوانَ هذه النزعات عن توظيف الدين لخدمة أهدافها، فوقعت من حيث لم تقصد في فخّ المزايدة على الإسلامويين، ولم يجنِ الفكر الإسلامي من ممارساتها ما به يواجه بطريقة ناجعة التحديات القِيَميّة التي كانت تصاحب الانخراط في عملية التنمية التي أرادت الأنظمة القُطرية أن تجنّد لها كلّ الطاقات.

وليس من قبيل المبالغة التأكيد على أنّ الفكر الإسلامي دخل القرن الحادي والعشرين وهو مكبّل بالمآزق التي خلّفتها هذه التيارات والنزعات. وهو ما يدعو بإلحاح إلى إعادة النظر في المسلّمات التي يستند إليها، وإلى طرح جديد للقضايا التي دأب على عرضها بطُرُق عتيقة لا تستجيب البتّةَ للمقتضيات المَعرفية الحديثة، ولِأفق انتظار الأجيال الصاعدة الراغبة في مكانة لائقة في العالم الذي مِن حولها.

مِن هنا كان تركيزنا على العلاقة بين الإسلام والحداثة والعلمانية، على أساس أنّها علاقة مركزية وإشكاليّة، يتعيّن توضيح

أبعادها، وتخليصها من الآراء المسبقة والقوالب الجاهزة. ولأنّنا حريصون على أن لا ننخرط في الخصومات القائمة بين الملتزمين بِفَهْم معيّن لكل ظاهرة من هذه الظواهر، فإننا سنهتمّ بتوضيح الخلفيّات والرِهانات الصريحة والضمنيّة الكامِنة وراء كلّ موقف. ونحن حريصون كذلك في هذه العملية الدقيقة على أن ندرس كلّ ظاهرة بعين الباحث الذي يسعى إلى أقصى حدود التجرّد والموضوعية، سلاحُه ما استقرّ لدى «المجموعة العلمية» من مقاربات هي نتاج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة التي لم يتمّ بعد تَبْيِئَتُها بما فيه الكفاية في جامعاتنا العربية.

على هذا الصعيد، من الضروري أن يُتناوَل الإسلام، على غرار سائر الديانات الكبرى، والتوحيدية منها بالخصوص، على أنّه في الأصل رسالة نبوية احتاجت للانخراط في التاريخ البشري إلى أن تتكيّف مع الظروف الخاصّة التي انتشرت فيها، بكلّ ما ينشأ عن هذا التكيّف من انزياح عن روح الرسالة، وحتّى من زيغ صريح عن أهدافها، نظراً إلى ما تقتضيه المَأسَسة من ضوابط لا صلة لها بأصل الدعوة إلا بأشكال من التوظيف المتعسّف. ولمّا كان المقام لا يسمح بالتعرّض إلى كلّ المسائل التي لها صِلة بالعلوم الإسلامية ورصد التحوّلات التي هي مدعوّة إلى القيام بها، فإننا سنقتصر على إثارة ما يتعلّق بمجالين محوريَّيْن، هما مجال التفسير القرآني وعلم الكلام، نظراً إلى أن شهرة «الأستاذ الإمام» قامت بالخصوص على إسهامه فيهما.

لسنا في حاجة إلى الاستدلال على محوريّة النص القرآني في الإسلام، فهو المرجع والأساس في كلّ ما يعتقده المؤمن ويغذّي

شعوره ويوجّه سلوكه. إلا أنّ هذا النص لا يُقرأ قراءة مباشرة بقدر ما يُقرأ عبر نصوص ثَوانٍ تُدوِّن تأويلاته وتوظيفاته التاريخية المتعدّدة. ويتجلّى هذا التأويل بالخصوص في التفاسير القرآنية. ولئن ميّز القدماء بَعد عصر الطبري (ت 310 هـ) بين التفسير والتأويل، وخصوصاً لمّا ظهر التأويل الشيعي الباطني والتأويل الصوفي الإشاري، فإنّ البحوث اللسانية الحديثة تؤكّد أنّ كلّ نص، مهما بدا معناه واضحاً صريحاً، إنّما يخضع فهمُه لمواضعات اللغة التي كُتب بها ولقواعدها، ولكنّه يَخضع كذلك عند قراءته لشخصية القارئ ولثقافته، مثلما يخضع للظروف التاريخية التي تتمّ فيها القراءة. وبعبارة أخرى، لا وجود البتّة لقراءة بريئة، ولا لنصّ قطعيّ الدلالة، إذ كل نصّ، ولا سيّما إذا كان نصًّا دينيًّا تأسيسيًّا مثل القرآن، قابلٌ لعدد لا يُحصى من التأويلات، في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال.

ولقد ظهرت في القرنين الأخيرين عدّة تفاسير قرآنية حاول أصحابها تحيين هذا الفنّ حتّى يتماشى والمعطيات الجديدة التي طرأت على المعرفة والثقافة الإنسانيتين، وميّزت أوضاع المسلمين إثر ما اعتراهم من صدمة الحداثة. وذهبت هذه التفاسير مذاهب شتّى، بحسب شخصية أصحابها وظروفهم الخاصة. وإن دلّت هذه الجهود على شيء فإنما تدلّ على الوعي ـ الغامض على الأقل ـ بضرورة تَجاوُز ما في التفاسير الكلاسيكية مِن فَهم لم يعُد يستجيب لما ينتظره المسلم المعاصر وهو يقرأ نصّه المقدّس، وقد تبدّلت ظروفه وتطوّرت معارفه وغَزَته الآراء المتناقضة والآراء الممجِّدة والمناوئة على السواء. ولعلّ السمة الغالبة على التفاسير الحديثة،

رغم وفرتها العدديّة، أنّها ما زالت مقيّدة بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمّى بـ «علوم القرآن»، على غرار ما أثبته الزركشي في **البرهان** والسيوطي في **الإتقان**. وهذا ـ فيما نرى ـ هو السبب الرئيسي في أنّ أيّ تفسير من هذه التفاسير لم يتمكّن من أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية الإسلامية، وأن يحتلّ في نفوس المسلمين وعقولهم مكانة شبيهة بما كان لتفاسير الطبري أو الزمخشري أو الرازي في عصورهم.

إنّ هذا التشخيص يفرض مراجعة عدد من المُسَلَّمات يقوم بها المفسّر قبل إقدامه على عمليّة صعبة محفوفة بالمخاطر في مستوى ترجمة الكلام الإلٰهي وتقريبه من الأذهان. ونَذكر من بينها على وجه الخصوص:

1 ـ العدول عن الوهم بأنّ للنصّ القرآني معنى واحداً، وما على المفسّر إلا أن يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتّفق عليها «العلماء».

2 ـ ويترتّب على ذلك أنّ المفسّر لا يستطيع إلا أن يقترح تأويلاً ما، مدعَّماً لا محالة، ولكنّه يبقى أحد التأويلات الممكنة، مع مراعاة منطق النص ذاته وعدم إسقاط (projection) ما لا ينتمي إلى مجاله الطبيعي.

3 ـ وقد كانت القاعدة في التفسير أنّه ينطلق من مقولات علم الكلام المقبولة في نطاق كلّ فرقة، ويُخضَع لها النصّ المفسَّر قسراً في عديد الحالات. وقد آن الأوان لعكس هذا المنهج بصفة جذرية. ومعنى ذلك أن يستقلّ التفسير عن علم الكلام،

أو بالأحرى أن يكون علمُ الكلام الجديد مستنبَطاً منه لا محدِّداً لفهمه وتأويله.

4 ـ ويقتضي تجديد التفسير من ناحية أخرى الإعراضَ عن المنهج الخَطّي الذي يتابع ترتيب سور المصحف وترتيب الآيات في نطاق كلّ سورة. فمِن شأن متابعة هذا الترتيب أن تَغفَل عن المحاور الأساسية وأن تُضيعها في خِضَمِّ الأغراض الرافدة لها والمحيطة بها.

5 ـ كما يقتضي على صعيد آخر توخّي مقاربة مغايِرة تمام المغايَرة للطريقة المعهودة في تناول النص القرآني، وهي فصلُ آياته بعضها عن بعض، واعتبارُها وحدات مستقلة عن مجمل النص.

6 ـ ويقتضي تجديدُ التفسير كذلك، وفي صِلَة بالمقتضيات المنهجية الآنفة الذكر، وضعَ آيات المصحف في سياقها التاريخي من جهة، وفي سياقها المعنوي من جهة ثانية.

7 ـ وعمدة التفسير القرآني المأمول أنّه يطلّق بصفة نهائية الحَرْفيّة التي ما انفكّت تلازم هذا الفنّ منذ بداياته، والتي تمثّل بلا شكّ العائق الرئيسي دون التعامل مع النص القرآني على أنّه كتاب حيّ يخاطب المؤمن مباشَرة خطاباً شخصيًّا الآن وهنا.

وبعبارة أخرى فالمستقبَل سيكون بلا ريب لتأويلية (هيرمينوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعدّدة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدّة، المادية والثقافية. ولئن كان من المتوقّع أن لا تكون هذه

القراءات كلّها صالحة أو مقبولة، فالزمن كفيل بغربلتها والاحتفاظ بأفضلها، بحسب ما فيها من تماسك داخلي، ومن قدرة على الإقناع والبرهنة. ولا مجال فيها على كلّ حال لاحتكار الحقيقة ولا للتبديع والتكفير، إذ هي تستند إلى تفكير فلسفي حديث قائم على الاستفهام والاستطلاع والبحث والمساءلة، ويختلف في مقدّماته ومناهجه ونتائجه عن التفكير الدوغمائي و«المدرسي» (الاسكولستيكي) الذي تبيّنت اليوم حدوده وأضراره، سواء على الصعيد النظري أو على صعيد الممارسة.

وخلاصة القول أنّ المسلم لن يكون مُلزَماً بتأويلات القدماء وتخريجاتهم، بل سيكون توّاقاً إلى إدراك الحكمة من كل معاني القرآن وأوامره ونواهيه، وتذكيره وحِجَاجه، وقصصه وأخباره، ومن سكوته عن بعض الأمور وإلحاحه على أخرى، وإيجازه في مواضع وتفصيله في غيرها.

أمّا علم الكلام فلا اختلاف بين الدارسين اليوم في أنّ مباحثه التقليدية تواجه أزمة مصداقية حقيقية. لذا تفاوتت الحلول بين السعي إلى «كلام جديد» من منطلقات مغايرة، والتوفيق بين المقولات الكلاسيكية من جهة، والنظريات الفلسفية الحديثة من جهة أخرى، وحتّى إنكار أية إمكانية لعلم كلام حديث في ظل تطوّر العلوم الإنسانية. وإذ كانت المُماحَكة حول التسمية غير مُجدِية، فإنّ الدين ـ أيّ دين ـ لا يمكن في نظرنا أن يستغني عن «ثيولوجيا» أو «ثيوديسيا»، أي عن جهد تنظيري ومحاولة عَقْلَنة للمُعطى الإيماني وتقديمه في شكل مستساغ في ثقافة العصر، وملائم لأوضاعه المجتمعية. وعلى هذا الأساس فإننا نرى مستقبل علم كلام إسلامي

متمتّع بقدر أدنى من المصداقية قائماً على جملة من المرتكزات نوجزها فيما يلي:

لقد نشأ علم الكلام تاريخيًّا تحت تأثير عوامل رئيسية ثلاثة. نشأ أولاً من الانتقال الطبيعي من مرحلة الإيمان العفوي المبكّر إلى مرحلة الإيمان المُعَقلَن، الباحث عن الأدلّة والبراهين لمحتوى ذلك الإيمان. ونشأ ثانياً من صلته بالظروف السياسية التي شهدت تناحر الصحابة وتقاتل المسلمين على الحكم، فكان علم الكلام يسعى إلى الإجابة عن مصير هؤلاء المتقاتلين وعن صفة سلوكهم وتبعاته، وبالتالي عن صفات المؤمن والتقيّ والكافر والعاصي والفاسق وما إليها. ونشأ ثالثاً من الاحتكاك بالفلسفة اليونانية ومقولاتها المنطقية والفيزيائية وغيرها، حتّى غدت مباحث «دقيق الكلام» في الزمان والمكان والأيس والليس والوجود والعدم والحركة والعلم، إلخ.، مسؤولة على الجزء الأوفر من اهتمامات المتكلّمين، في مقابل «جليل الكلام» المتعلّق بوجود الله وصفاته وبالنبوة والوحي والمعاد والجزاء، وما شابهها من الأغراض الدينية البحت. وتطوَّر علم الكلام بعد ذلك حسب منطقه الذاتي بحيث انفصل بالتدريج عن العوامل التي كانت وراء نشأته.

وبناء على هذا الواقع التاريخي فإنّ العامل الأول في نشأة علم الكلام يبقى صالحاً لكلّ الجهود الحاضرة والمستقبَلة في تقديم المعطى الإيماني تقديماً يناسب المعقولية (rationalité) الحديثة لا العقلانية (rationalisme) وحدها، ولا يتجافى عن ما تقرّه علوم الإنسان والمجتمع من حقائق لم يكن القدماء يعرفونها، ولا تخطر على بالهم أو يتصوّرون وجودها مجرّد التصوّر. ومن الغباء أن

يَعزف المتكلّم اليوم وغداً عن مكتسبات علم النفس أو علم الاجتماع مثَلاً بدعوى أنّها ملحدة أو أتى بها ملحدون أو تؤدّي إلى الإلحاد، فوظيفته الرئيسية إنما هي الفهم بكل الأدوات المُتاحة، ثمّ الإفهام والإقناع بالوسائل التي يعرفها المخاطَب، لا بالحُجَج والبراهين العتيقة والغريبة عن عالَمه الذهني.

إنّ الدفاع عن العقيدة يقتضي في المقام الأول تمثّلها تمثّلاً صحيحاً أو أقرب ما يكون إلى الصحة بحسب معايير العصر، وهو ما يغفل عنه في الغالب الذين يخافون من كلّ تغيير، والذين يتمسّكون بما ارتضاه السلف في هذا المجال. فالدفاع لم يعُد مُجدياً بترديد ما جاء على ألسِنَة القدماء، واعتباره أُفُقاً لا يمكن تجاوزه، بل لا بدّ من نقده بكلّ جرأة وثقة في النفس، بنفس الجرأة والثقة اللتين تُنقَد بهما المعارف الحديثة، لا سيّما وأن لا أحد يدّعي فيها الكمال والإطلاقية.

وأمّا العامل الثاني فلا شكّ أنّ له مبرّرات قويّة زمن النشأة، ولكن لا مناص من الاعتراف بأنّه كان ذا آثار سيّئة عديدة، ما زال ضرَرُها يتفاقم مع الأيام. فارتباط علم الكلام بالسياسة لم يَجْنِ منه الدين سوى التدجين والتبعية، وخسِرت فيه السياسةُ كذلك، إذ حال دون أن تظهر في أوساط المسلمين طوال تاريخهم نظريّةٌ في النظام السياسي وفي مؤسّساته تشرّع لمحاسبة الحكّام وللتداول السلمي المنظّم على الحكم.

وبالنظر إلى تطوّر الأوضاع في البلاد الإسلامية فإنّ فكّ الارتباط بين علم الكلام والسياسة لن يتأخّر كثيراً، فالممارسة الفعليّة في نطاق الدول الوطنية، وتطلّعات الناس في كلّ مكان إلى

أن يكونوا مواطنين معنيّين بإدارة شؤونهم العمومية بحسب ما تقتضيه مصلحتهم، ثمّ شيوع قِيَم الديمقراطية والعدل الاجتماعي، والإيمان بجدوى التفريق بين السُّلُطات، وضرورة تولّي المناصب العُليا في الدولة عن طريق الانتخاب الحرّ النزيه، كلّ ذلك سيؤدّي إلى هذا الفصل على المستوى النظري كذلك. ولن تكون نظريّة الخلافة عند أهل السُنّة والإمامة عند الشيعة إلا ذكرى لما كانت عليه أحوال المسلمين في عصور ما قبل الحداثة.

وأمّا العلاقة بين علم الكلام والفلسفة فالأمر فيها يتطلّب ثورة معرفية حقيقية. فالمنطق اليوناني الذي انبهر به المسلمون أيّما انبهار فوظّفوه وهم متيقّنون من أنّه يوصل إلى اليقين قد ظهرت اليوم حدوده، وبرز مدى ارتباطه بالرياضيات والفيزياء القديمة على وجه الخصوص. والمقولات الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية التي كانت تتمتّع بسلطة شبه مطلقة على العقول والنفوس صارت هي كذلك في جملتها في عداد المعارف المَتْحَفِيّة، وذات قيمة وثائقية ليس إلا، وتجاوزتها الفلسفات الحديثة بأشواط عديدة.

صحيح أنّ الفلسفة أضحت في أيامنا في أزمة، لأنّها كانت منذ نشأتها على صلة وثيقة بالمعرفة العلمية، ولكنّ العلوم الآن تقدّمت وتفرّعت وتشعّبت إلى درجة امتنع معها استخلاص نظرية تأليفية تربط بين أجزائها، كما كان الشأن في القديم عندما كانت الفلسفة تقوم بهذه الوظيفة التأليفية بامتياز. ورغم ذلك فإنّ النظريات الفلسفية القائمة تبقى، مع محدوديّتها، المقارباتِ الضروريةَ لكل معرفة عصرية أيًّا كان فحواها، بما في ذلك المعرفة الدينية. ويعني ذلك فيما يخصّ موضوعنا أنّه لا سبيل إلى الاحتفاظ في علم

الكلام بمقولات لم تعد لها قيمة تفسيرية ولا دلالة عند معاصرينا، من مثل العلّة الأولى وواجب الوجود، والمحرّك الأول، والجوهر، والعرَض، والعناصر الأولى، والعقل الفعّال، وما إليها ممّا يتعلّق بالحركة والسكون والخلاء والأجرام السماوية وتكوين الأجسام البسيطة والمعقّدة. فقد تكفّلت علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفَلك بإثبات تهافتها، كما تكفّلت بمعية الكشوف الأثرية والحفريات بتثوير معرفتنا بتاريخ الكون وبنظامنا الشمسي وبوجود الإنسان على وجه الأرض وعلاقته بالكائنات الحيّة الأخرى.

ولعلّ من أهمّ ما يميّز الكلام القديم أنّه مُمحوَر حول الله، بينما لن يستطيع الكلام في المستقبل أن ينفكّ من الانطلاق من الإنسان ومِن معرفة تكوينه وحاجاته، للارتقاء بعد ذلك إلى تلبية الدين لجملة من هذه الحاجات على نحو أفضل وأشمل ممّا تلبّيه الظواهر الأخرى. وهو في ذلك إنّما يساير الخاصية الرئيسية للمعرفة الحديثة، ألا وهي الاستناد إلى الأساليب والأدلّة التجريبية، والاستفادة من الأدلّة التاريخية والاجتماعية والنفسية الاختبارية. ولئن كان البحث قديماً مركّزاً على صدق القضايا أو كذبها، وعلى أحقّيتها أو بطلانها، فإنّه سيخوض مستقبلاً في الآثار المترتّبة على الاعتقاد بقضيّة ما، وبيان أفضليته بالنسبة إلى عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بِعَدَمها.

وعلمُ الكلام، بما هو رأس العلوم الدينية وعمدتها، لن يكون قادراً كذلك على تجاهل فروع العلوم الإنسانية ومناهجها ونتائجها ذات الصلة المتينة بموضوعه، وهي في عصرنا علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وتاريخ الأديان، وعلم الأديان المقارن،

والإناسة الدينية. وكلّها ممّا يعرفه الطلبة في الجامعات ويدرسونه مثلما يدرسون الاختصاصات العلمية الأخرى ويتخصّصون في أحدها مع إلمام يسير بالاختصاصات القريبة منه والمساعدة له، على غرار اللسانيات والقانون والتاريخ.

إنّ علماء المسلمين ينقسمون في أيّامنا هذه إلى فئتَين كبيرتين: فئة أولى ذات تكوين تقليدي وتجهل جهلاً مأسويًّا أُسُس المعرفة الحديثة وكشوفاتها المذهلة، حيث يقتصر زادُها منها على الأصداء غير المباشرة وعلى التلاخيص المخلّة. وبما أنّ «من جهل شيئاً عاداه» فإنّها تتوجّس منها خيفة، وترمي كلّ من يتجرّأ على إعادة النظر في الموروث من علم الكلام، أو من غيره من العلوم الإسلامية، على أساسها بشتّى النعوت التهجينية. ولَسْنا في حاجة إلى الاستدلال على هذه الظاهرة، إذ هي الغالبة على الأدبيّات الموسومة بالإسلامية. أمّا الفئة الثانية فمطّلعة على المعرفة الحديثة، ومتمثّلة لها تمثّلا جيّداً أحياناً، بل مشارِكة فيها مشارَكة مرموقة في بعض الحالات، ولكنّها تتجنّب في الغالب تطبيق معرفتها على المعرفة الإسلامية، من باب التَّقِيّة وطلب السلامة. وقلّما تجد من يقرن المعرفة بالتطبيق، ويذهب بتفكيره إلى منتهاه المنطقي.

ويكفينا في هذا الصدد أن نثير قضية من المسكوت عنه في الغالب، ومن المغيَّب في علم الكلام المعاصر، رغم أنّ الخوض فيها برؤية جديدة أمر متأكّد وتترتّب عليه نتائج خطيرة وحيوية. فمن المعلوم أنّ مفهوم الوحي مفهوم قرآني، ولكنّ توضيحه وبيان المقصود منه ممّا اهتمّ به علم الكلام، وإنْ على نحو موجز

وسريع، وكأنّه من «المعلوم بالضرورة»، نظراً إلى أنّ التفكير الغيبي والأسطوري كان أمراً مشاعاً لدى الخاصة والعامة، وإلى أنّ الأنموذج المعرفي الذي كان سائداً لدى اليهود والنصارى كما لدى المسلمين هو الأنموذج الأرسطي، رغم ما يثيره من مشاكل، ورغم أنّ حلوله لم تُقنِع العديد من الفقهاء والمتصوّفة والعِرفانيين. وهكذا تمحورت الخصومة الشهيرة بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خَلْق القرآن، ثم استقرّ الرأي لدى الأشاعرة على التمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي. وقد ذهب في روع القدماء أنّ الإقرار بدور إيجابيّ ما للنبيّ من شأنه أن ينفي عن القرآن صفته كلاما لله، ولم يتصوّروا أنّه يمكن أن يكون كلام الله وكلام محمد في الآن نفسه، والحال أنّ القرآن ذاته يصرّح بأنّه نزل على قلب الرسول، وأنّ من بين القدماء أنفسهم من اعتبر أنّ جبريل إنّما نزل بالمعنى وأنّ النبيّ هو الذي عبّر عن ذلك المعنى بلغة بشري.

إنّ الاعتراف بأنّ الوحي تعبير عن التجربة النبويّة المتميّزة، وأنّ هذه التجربة لا تلغي التأثيرات المجتمعية والثقافية والنفسانية التي لم يكن النبي بمعزل عنها، هو اعتراف بأثر تلك العوامل في صياغة النص القرآني في صبغته الشفوية الأصلية، قبل أن يدوّن في المصحف، ويَخضع لصنوف الفهم والتأويل والتوظيف. وعلى هذا الصعيد بالذات، تَظهر بوضوحٍ العلاقةُ بين علم الكلام والتفسير، إذ يقتضي العدول عن المنهج المتعارف في تناول النص وفي بيان إعجازه الإقرارَ بأنّ فيه من الأخبار والقصص والقِيَم ما يعكس مستوى المعرفة في عصر النبوّة، إلا أنّه ليس مقصوداً لذاته، وليس الغرض منه التأريخ أو الإتيان بمعارف ذات صبغة علمية، بالمعنى

الذي نفهم به العلم اليوم، بقدر ما يرمي إلى الاعتبار وإلى تربية النفوس على الفضائل واستلهام التجربة النبوية السامية.

وقد كنّا اقترحنا في عمل سابق[2]، وفي صِلة بمباحث علم الكلام، أن يُعاد النظر في مفهوم ختم النبوّة، وأن لا يُكتفَى بفهمها بصفتها تعني الحلقة الأخيرة من سلسلة النبوات، بل أن تُفهم ـ على خُطَى إقبال ـ باعتبارها «ختماً من الخارج» وإعلاناً عن الخروج من مرحلة طفولة البشرية إلى مرحلة نضجها، أي إنّ رسالة محمد تضع حدًّا لاتّكال الإنسان على القوى الغيبية، وتفتح أمامه آفاقاً شاسعة للعمل والإبداع بوسائله الذاتية، يكون فيها حرًّا في اختياراته ومسؤولاً عنها مسؤولية شخصية. وما نحسب إلا أنّ هذا الفهم أكثر انسجاماً مع منطق الرسالة، ومدعوّ إلى أن يترسّخ في ضمائر المؤمنين، فيستخلصوا منه النتائج العمليّة التي تُبعدهم عن المآزق التي يتخبّطون فيها ولا يجدون إلى الخروج منها سبيلاً، لأنّهم يظنّون أنّهم مكبّلون بما جاء في المصحف في حين أتى القرآن لتحريرهم وكبّلوا هم أنفسَهم بتأويل له مخصوص.

تلك نماذج من التوجّهات الكبرى التي يبدو لنا أنّ علم الكلام سيسير على ضوئها في مستقبل الأيام، وهي توجّهات من شأنها أن تثير الكثير من الجدل والنقاش والأخذ والردّ. إلا أنّ صراع الأفكار حولها وحول غيرها من القضايا هو الكفيل بإبراز الصالح منها. ولن تُفيد فيها الرقابة الرسمية والمجتمعية، مثلما لن

---

(2) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001، ط2، 2008.

ينفع الإرهاب الفكري وتكميم الأفواه. فالعالَم الإسلامي مُقبِلٌ على مراجعات جذرية لمقولاته التقليدية، بما فيها الكلامية، سواء بفعل شيوع القراءة والكتابة، والاطّلاع المتزايد على الكشوف المعرفية الحديثة، وارتفاع مستوى الحياة عموماً، واختلاف أنماط العيش والإنتاج عمّا كانت عليه في المجتمعات البسيطة، الزراعية والرعوية والتجارية، وأمثالها من العوامل الداخلية، أو تحت الضغط الخارجي الذي صار يطالب المجتمعات الإنسانية على اختلاف أديانها ومذهبياتها باحترام قدر أدنى من القواعد والقيم المشتركة المتّفق عليها في المحافل الدولية، كما تجسّمها المعاهدات والمواثيق الصادرة عن الأمم المتّحدة والمؤسسات التابعة لها.

ولئن أعرضنا عمداً في هذا المجال عن إثارة ما كان يُعتبر، في الأدبيات الاستعمارية والاستشراقية إلى عهد قريب، خاصية الإيمان الإسلامي، وهو التواكل والقول بالجبر أو بالإرجاء، وما يكثر حوله الجدل في أيّامنا من التلازم بين الإسلام والعنف والإرهاب، فلأننا موقنون أنّ هذه الظواهر المجتمعيّة إفراز لواقع معيّن ذي أبعاد متشعّبة، سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، محلّية ودولية، وأنّ التمادي في النظر إلى الإسلام، وإلى أيّ دين آخر، نظرة ماهوية (essentialiste) ليس من شأنه أن يعين على الفهم وعلى توفير الحلول الحقيقية للمشاكل التي يتخبّط فيها المسلمون وغير المسلمين.

وفعلًا فإنّ تشابك المصالح في العالَم المعاصر تطرح على البشر جميعا تحدّيات مشتركة تفرض عليها إعادة النظر في الكثير من المسلّمات التي تنشرها وسائل الإعلام على أنها حقائق لا يرقى إليها الشك، وكأنّها قدر محتوم. فالكلّ يعرف مقولة «نهاية التاريخ»

التي راجت إثر انهيار الاتحاد السوفياتي وانتصار الرأسمالية على خصمها التاريخي الرئيسي المتمثّل في النظام المسمّى «اشتراكيًّا». لكن هل الحداثة هي الانخراط في هذا النظام المنتصر؟ لا بدّ لنا في هذا الميدان من أن نُخضع هذه الحداثة للنقد، ونرى مزاياها وعيوبها في آنٍ، لنتبيّن كيفية التأثير فيها وتوجيهها.

إننا نعني بالحداثة ذلك النمط الحضاري الذي دشّنته أوروبا وسارت فيه أشواطاً، وتخلّف عنه العرب والمسلمون، وأصبح اليوم كونيًّا لا خيار لأحد في الانخراط فيه، وإلا حكم على نفسه بالبقاء على هامش التاريخ. هو النمط الذي بدأ باختراع المطبعة، بما يسّرته من نشر المعرفة على أوسع نطاق بعدما كانت منحصرة في أقلية ضيّقة، وتتابعت مظاهره

- في التقدّم العلمي الباهر في شتّى الميادين، وفي الاكتشافات والاختراعات التي غيّرت نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالَم من حوله، وسهّلت عليه طُرُق النقل والاتصال، وأنقذته من براثن الأوبئة والأمراض حتّى تضاعف الأمل في الحياة عمّا كان عليه في الماضي،
- وفي الازدهار الاقتصادي، ولا سيّما الدخول في عصر التصنيع، وما نتج عنه من توفّر للسلع ومواد الاستهلاك، وعموماً من رفاه،
- وفي الحركة الفلسفية والفكرية التي دعّمت مكانة العقل ودافعت عن حريات التفكير والمعتقد والتعبير، وقاومت الأوهام والأساطير واحتكار الهياكل الكَنَسية لشؤون الدين،

- وفي النُظم السياسية التي كرّست مبادئ علوية الدستور، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون، والتمثيلية الشعبية، وضمنت حقّ المعارضة في التداول على الحكم بالطرُق السلمية.

لم تعرف البلاد الأوروبية، منذ عصر نهضتها وعلى امتداد القرون الخمسة الماضية، قطيعة حقيقية مع أوضاعها الماضية، ولا طفرات تجسّمت فيها المظاهر الحضارية المتجدّدة وغير المسبوقة، بل كانت هذه المظاهر ثمرة طبيعية لتطوّرها الذاتي ولتراكم التجارب والخِبرات، حتّى فيما يميّز الفترة الأخيرة الموسومة عند بعضهم بـ «ما بعد الحداثة»، وما هي عندنا إلا إيغال فيها، وذهابٌ بِعَدد من توجّهاتها إلى نتائجها القصوى. ورغم ذلك فإنّ للعديد من مظاهر الحداثة أعداء يمكن ردّ معارضتهم إلى الدفاع عن مصالح شخصية أو فئوية، أو إلى نزعة المحافظة والخوف من الجديد، المتأصّلة في الإنسان، أو إلى الوعي بنقائص هذه المظاهر وعيوبها وحدودها. ولكنّ الرأي الغالب هو الإيمان بالتقدّم، هذا الإيمان الذي تبلور في القرن الثامن عشر وكان يُنظر إليه إلى مطلع القرن العشرين على أنّه لانهائيّ، بالإضافة إلى أنّه علامة على تفوّق الرجل الأبيض وحضارته، فلم تحدّ من غلوائه سوى الكوارث التي تعاقبت على أوروبا منذ الحرب «العالمية» الأولى والمتمثّلة، علاوة على حربين ضاريتين، في النازية والفاشية والشيوعية، ثم فقدان المستعمرات وصعود نجم الولايات المتحدة الأمريكية.

وتُبرز المقارنة بالوضع العربي إلى أيّ مدى كانت الحداثة بالنسبة إلى العرب صدمة عميقة الأثر في النفوس، عندما استفاقوا

على الغربيين يغزونهم في عقر دارهم، وهم الذين كانوا يعتقدون أنهم أفضل الأمم، وأنّ دينهم يضمن لهم التفوّق على الآخرين، ويأتيهم هؤلاء الغربيون «الكفّار» بنظريات وقِيم ونُظم لم تنشأ في بيئتهم ولم يكونوا مهيّئين لاستقبالها أدنى تهيّؤ. وأخطر ما في الأمر أنّ ما جلبه الاستعمار لم يُفرض كلّه بقوّة الحديد والنار، بل كانت له قوّة جاذبية لا تُنكر، وكانت آثاره الإيجابية في جوانب الحياة المختلفة لا تُقاوَم، بل فرضت نفسها في الواقع المعيش، وإن كانت محلّ استنكار في مستوى الشعور أو في مستوى الخطاب، لا سيّما بالنسبة إلى من كانوا يجهلونها أو لم يستفيدوا منها.

ولئن كانت امتدادات هذا الماضي القريب الذي ميّز القرن العشرين برمّته ما زالت قائمة، فلم تتخلّص البلاد العربية حتّى الساعة من الاستعمار المباشر أحياناً وغير المباشر أحياناً أخرى، ولم تُحقِّق الإقلاع الاقتصادي وتطوير أنماط الإنتاج تطويراً كافياً، ولم تشمل فيها فوائد الحداثة مختلف الشرائح الاجتماعية، ولم تعرف الثقافة السائدة وطرق التعليم ومحتواه نقلة نوعية، فإنّ ما حصل من تغيّر في طُرق العيش وفي الذهنيات لدى فئات عريضة من المجتمعات العربية من جهة، وما آلت إليه الحداثة نفسها من اتّساع خرجت به من كونها نمطاً حضاريًّا غربيًّا إلى كونها أفق انتظار البشرية قاطبة من جهة أخرى، ثم ما توفّره إمكانات الاتصال الحديثة من الحصول على المعلومات من جميع الأصناف بسرعة لا مثيل لها، وتَسارُع حركة عولمة الاقتصاد، وازدياد تشابك المصالح بين أرجاء العالم، كلّ ذلك أدّى في مفتتح هذا القرن إلى ضرورة التفكير والسلوك على أسس جديدة منقطعة الصلة أو تكاد بما كان مستقرّا في العقول والنفوس طيلة قرون.

وبعبارة أخرى، فإنّ الحداثة لم تُضحِ اختياراً بقدر ما هي واقع، ينخرط فيه البعض عن وعي فيطمحون طموحاً مشروعاً إلى تحسينه وتوجيهه، وينساق إليه الآخرون مرغَمين فيبقون في آخر القافلة، لا هُم مستفيدون منها ولا هم باقون على أنماطهم الحضارية التقليدية. ولذلك فهم يَجْرُون وراء السراب حين يطمعون في العودة إلى عصر البساطة والبراءة والسذاجة وتدخّل القوى الغيبية لنُصْرة المؤمنين بالدين الصحيح، كما ينسجه المتخيّل الجمعي، وكما تتداوله وتنشره على نطاق واسع أكثر الأدبيّات الإسلامية ذيوعاً، وخصوصاً منها أدبيات الحركات الإسلاموية.

على أنّ ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا المقام هو العلاقة بين الإسلام والحداثة، لقد رأت الدعوة الإسلامية النور، على غرار سائر الدعوات الدينية الكبرى، في ظروف ما قبل حداثية، وكانت المنظومة التي ترتّبت عليها متأثّرة بداهة بتلك الظروف. ولذلك فلا عَجب أن تَجِد صعوبات جمّة في التأقلم مع المعطيات الجديدة. وفي المقابل لا تَدِين الحداثة في نشأتها وتطوّرها للأديان، بل لعلّها من بعض النواحي قد ظهرت في مناخ عدائي للدين. فهي في أفضل الحالات محايدة، فلا تَدخُلُ الاعتبارات الدينية في اهتمامات العلماء والمهندسين والتكنوقراطيين عموماً.

وهنا بالذات تبدو بجلاء حدود الحداثة. فالإنسان هو الإنسان عبر الزمان والمكان، وهو في حاجة بصفة خاصّة إلى ما يُضفي معنى على حياته، بينما يغيب هذا المعنى فيما تنجزه الحداثة وفيما تبشّر به. وقد جُرّبت الأيديولوجيات الدنيوية البحت، فكانت عاجزة عن أن تحلّ في هذا المضمار محلّ الدين. فلا غرابة أن تنضاف

هذه الحاجة إلى الصعوبة التي يجدها الدين في مسايرة العصر لتؤدِّيا إلى القلق الوجودي وانتشار الأزمات النفسية لدى الشباب على الأخص.

يُضاف إلى ذلك أنّ التحرّرية الاقتصادية الوحشيّة أدّت، حتّى في البلدان الغنيّة، إلى تكاثر القابعين على قارعة الطريق، لا يجدون سبيلاً إلى مسايرة مقتضيات المنافسة الشرِسة والسعي المحموم نحو الربح المادّي العاجل على حساب مصالح العُمّال والمستهلكين وكل من لا ينتمي إلى الحلقة الضيّقة للمستثمرين وأصحاب رؤوس الأموال والأغنياء بوجه عامّ. ولم تَعُد المواقف التي تبنّتها المؤسّسة الدينية التقليدية في تبرير الفقر والتفاوت الطبقي المُجحِف مقنعة لعموم المؤمنين، وقد تبيّن لهم أنّ الفقر ليس قدَراً محتوماً، وأنّ له أسباباً بشرية بحتة تستدعي المعالجة.

وما العدل الاجتماعي إلا إحدى القيم التي أفرزتها الحداثة ذاتها، وتلتقي فيها مع مقاصد الرسالات النبوية عموماً. ولكنّ خاصّية عصرنا أنّه يعاني من أزمة قيم حقيقية نتج عنها الضياع وشيوع العطش إلى ما يروي الروح ويغذّي الوجدان. ومن الجليّ أن التعويضات المشاهَدة في توظيف الدين لخدمة أهداف سياسية ليس من شأنها أن تحلّ هذه الأزمة. هي بالعكس تُفاقِمُها وتؤخّر ساعة الخلاص من المشاكل النظرية والمجتمعية على السواء، ممّا يفرض تكاتف الجهود لإبداع أخلاقية (éthique) مناسبة للأوضاع المستجدّة.

فمتى دُخلِنت هذه الأخلاقية أمكن الحديث عن دور إيجابي للدين، فيكون بمقتضاه غير واقع في تبرير النظام القائم أو أيّ نظام

يحتلّ مكانه، بقدر ما هو موجّه للاختيارات الكبرى التي تهمّ مصير البشرية. ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- العمل الدؤوب على إيقاف السباق المحموم نحو التسلّح. فقد أخفقت الحداثة إلى حدّ الآن في القضاء على العنف، ولا سيّما الصادر عن الدُوَل، ووصل الأمر إلى حالة الخطر القصوى، نظرا إلى أن انتشار الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل بأنواعها أصبح يهدّد مصير الحياة على وجه الأرض، وإلى أنّ هذه الأسلحة أضحت تحصد الألوف، بل الملايين، من الأبرياء العزّل. والأكثرية المطلقة من ضحاياها هم من المدنيّين الذين لا حَول لهم ولا قوّة، وليسوا مسؤولين عن أسباب النزاعات المسلّحة؛

- إيقاف التيّار الجارف الذي يقدّم مصلحة رأس المال على مصلحة البشر، ويقدّس قانون السوق حيث ينبغي تقديسُ الإنسان واعتبارُه الهدف الأسمى من كلّ نشاط اقتصادي؛

- القضاء على التفاوت المجحف بين الأمم وداخل كلّ دولة. فقد بلغ هذا التفاوت درجة وقِحَة يقبَع بمقتضاها مئات الملايين من الناس في العوَز المطبق والمرض والأميّة، بينما تتكدّس الثروات الطائلة في أيدي أقلية ضئيلة لا تدري ما تفعل بها؛

- احترام الخصوصيات الثقافية والدينية لكلّ المجموعات البشرية، مهما كان وزنها الديموغرافي أو السياسي. فغيرُ خافٍ أنّ إخضاع الإنتاج الثقافي لقواعد الاقتصاد المادّي من شأنه أن يقضي على هذه الخصوصيات وأن ينمّط الفكر تنميطاً قاتلاً للإبداع؛

- تعميم الوعي بضرورة سلوك جديد في كلّ ما يتعلّق بالتنوّع البيولوجي وبالطاقات غير المتجدّدة، إذ تلك مسؤوليّة مشتركة تجاه الأجيال القادمة لم تأخذ بعدُ حظّها في سلّم الأولويات؛

- الترقّي بالديمقراطية، هذا النظام السياسي الذي هو، حسب القولة المأثورة، أسوأ الأنظمة باستثناء كلّ الأنظمة الأخرى. ويقتضي هذا الترقّي الحدَّ من سلطة الأغنياء في التأثير بشتّى الوسائل في الناخبين، وتوجيه مواقفهم عن طريق التحكّم في وسائل الإعلام حتّى تدافع عن مصالحهم هم وامتيازاتهم. كما يقتضي البحثَ المتواصل عن مشروعية للحكم لا تكون فيها رهينة للأغلبية الشكلية، مع العلم بشيطانية الطرُق الحديثة في قلب الحقائق وتضليل الرأي العام وتعميم الاستلاب. فعُزوف نسبة متزايدة من الناخبين في البلدان الديمقراطية عن الإدلاء بأصواتهم في المواعيد الانتخابية هو مؤشّر قويّ على أزمة الديمقراطية في عقر دارها، وشعور المواطنين العاديين في تلك البلدان بابتعاد رجال السياسة المحترفين عن خدمة الصالح العام. ويُضاف إلى هذا العزوف ما سنّته تلك الديمقراطيات في الآونة الأخيرة من قوانين استثنائية تحدّ بصفة خطيرة من الحريات الأساسية ومن حقوق الإنسان، بذريعة مقاومة الإرهاب، بلهَ سماح النظام الديمقراطي في عدد من تلك البلدان ذاتها بتولّي الحكم في أعلى مستوى لأشخاص يحملون أيديولوجيا متطرّفة، أو غير أكفاء وحتّى مجرمي حرب.

إنّ هذه المشاغل ليست بالطبع مقصورة على المسلمين ولا على أتباع أيّ دين آخر، ومن المفروض أن تنهض بها التنظيمات السياسية ومؤسّسات المجتمع المدني والمنظّمات الدولية. وإنّ الإضافة التي بمقدور الدين أن يحقّقها بامتياز في هذا المجال إنّما هي في توفيره لأخلاقيّة تحظى بمصداقية، ولِقيَم يمكن أن يَستند إليها العمل في كلّ هذه الواجهات، وأهمّها على الإطلاق قيمة الكرامة الإنسانية التي لا تقدّمَ حقيقيًّا بدون حفظها ودعمها في كلّ الحالات. وليس وقوع العرب في قبضة نُظم استبدادية، ولا معاناتهم لمشاكل التخلّف الاقتصادي والاجتماعي والعلمي، بغافرَين لهم تماديهم في المواقف الماضويّة النكوصيّة، في ظرف يتطلّب التوجّه نحو المستقبل ومواجهة التحدّيات الراهنة بعقلية جديدة.

وإذا كان العرب والمسلمون مَعنيّين، مثل غيرهم، بالتفكير في الحداثة، ولا يمكنهم لا إنكارها ولا الهروب منها، فإنّهم لا يستطيعون كذلك رفض العَلمانية، بما هي انسحاب الرموز الدينية من الثقافة ومن تنظيم المجتمع بمقتضاها. ونُسارع بالقول إنّ الإسلام لن يخسر شيئاً حين يتخلّص من ذهنيّة التحليل والتحريم، ومن أحكام الفقهاء، على غرار استغنائه إلى غير رجعة استغناءً غير مأسوف عليه، عن أحكامهم في الرقّ جملة وتفصيلاً، فيقيّمها على حقيقتها: أنها أحكام بشرية اصطبغت بالدين، وأدّت وظيفتها في مجتمعات لها خصائص معيّنة، كانت بالخصوص محتاجة إلى المشروعية الدينية تُسبغها على مؤسّساتها وتبرِّر بها وجودها على نحو معيّن، ولم يعد يقتضي تلك الأحكامَ لا الفهمُ العميق للرسالة المحمّدية ولا سيرُ المجتمعات العصرية.

ولهذه الوضعية التي يباشر فيها المسلمون، أفراداً وجماعات، مسؤوليتهم في التشريع وسنّ القوانين الوضعية صفةٌ لم ينقطع أغلب علماء الدين، ولفيفٌ من المفكّرين المسلمين، طيلة القرن الماضي عن معارضتها باعتبارها خطراً على الدين وغريبة عن الإسلام، وعن مهاجمة كلّ من يرى فيها أدنى إيجابيّة، ألا وهي العَلمانية. ولن نُناقش في هذا المقام حُجَج الطرفَين المتقابلَين، بل لا نعتبر أنفسنا من الداعين إلى عَلمَنة المجتمعات الإسلامية، إذ نحن واعون كلّ الوعي بأنّ العَلمانية لا ينبغي أن تكون أيديولوجيا، ولا سيّما حين تنقلب إلى أيديولوجيا معادية للدين. وهي ليست مثالية، إذ القوانين الدينية لا تخلو من محاسن، وقد وفّرت للجسم الاجتماعي عبر التاريخ التماسك والانسجام. وإنّما نحرص أوّلاً وأخيراً على أن تكون نظرتنا إلى الحاضر والمستقبل نظرة واقعيّة.

إنّ الملاحِظ النزيه لا يسَعُه إلا أن يقرّ بأنّ العَلمانية، وإن ظهرت أوّل ما ظهرت في الغرب المسيحي، نتيجةً من بعض النواحي للصراع مع الكنيسة، أصبحت ظاهرة شاملة لكلّ المجتمعات المعاصرة، وإن اختلفت تلويناتها وأشكالها من مجتمع إلى آخر. وحين نحلّل الشعارات المعادية لها والرائجة في الأوساط الإسلامية، يتيسّر ردّها إلى عوامل أربعة كبرى:

- أوّلها الظنّ بأنّ الشريعة هي الفقه، بينما الشريعة إلٰهية، وتدلّ على الطريق الذي يجب على المسلم سلوكه، وعلى الاتّجاه السليم في السلوك. أمّا الفقه فبشريّ بحت، هو ثمرة استنباط الأحكام بحسب مجموعة من القواعد، فهو برمّته يحتمل الخطأ والصواب، وقد تأثّر بالظروف التاريخية التي ظهر فيها؛

- وثانيها هو امتداد العقلية الماضية في الحاضر، والانشداد إلى مَثَل أعلى يُفترَض أنّه موجود في عصر الإسلام الذهبي، وبالخصوص قبل فترة الانحلال والوقوع في براثن الاستعمار الأجنبي، والتأثّر بالقيم السائدة في الغرب؛

- والعامل الثالث هو مصلحة الحكّام ـ والساعين إلى الحكم باسم الإسلام ـ في انتشار المواقف الرافضة للعلمانية، فتلك هي الوسيلة الأنجع في التخلّص من المحاسبة، وفي ديمومة الاستبداد بذريعة حراسة الدين والذود عن ثوابته ومقدّساته؛

- أمّا العامل الرئيسي الرابع فهو عدم مساعدة البُنَى الاقتصادية في إفراز الوعي بضرورة التناغم بين النظرية والتطبيق. وفي هذا النطاق، يمثّل ضعف قطاع التصنيع، وغيابه غياباً تامًّا أحياناً، عائقاً كبيراً في وجه الشعور بالحاجة إلى العلمانية.

وهكذا يتبيّن أنّ قضيّة العلمانية لا ينبغي أن توضَع في إطار الخصومات المذهبية، بقدر ما ينبغي أن يُنظر إليها باعتبارها ظاهرة سوسيولوجية قبل كل شيء، حاضرة بدرجات متفاوتة في كلّ المجتمعات البشرية، وهي بعدُ بصدد التأثير وطبع الممارسة بطابعها. وباعتبارها تيّاراً تاريخياً عميقاً، لن تتمكّن المجتمعات الإسلامية من تجنّب الانخراط فيه، رغم ما تتعرّض له في الوقت الحاضر من رفض في المستوى النظري.

وحين تَنظُر إلى كافّة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، حتّى تلك التي تدّعي النظم القائمة فيها أنّها «تطبّق الشريعة»، ترى رأي العين أنّ الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها تَخضع في تنظيمها

لقوانين وضعية خالصة، وأنّها لا يمكن أن تكون غير ذلك. انظر، على سبيل المثال، وبدون ترتيب تفاضلي، إلى قوانين الطرقات والطيران المدني والملاحة والبناء والملكية بأنواعها (العقارية، والأدبية، والخاصّة بالأوراق المالية، إلخ). والإدارة والتعليم بمختلف درجاته، والصحّة والوظيفة العمومية والشركات والمحاسبة والضرائب والجنسية، فضلاً عن الجمعيّات والأحزاب السياسية والنقابات، وسترى أنّ هذه القوانين إمّا منعدمة تماماً في المنظومة الفقهية، أو متعلّقة فيها بأشكال بدائية بسيطة من المعاملات. ولذلك اضطرّ المسؤولون عن هذه القطاعات الحيوية اضطراراً إلى سنّ التشريعات الوضعية الملائمة، حسب معايير دولية، لا أثرَ يُذكَر فيها للانتماءات الدينية والمذهبية والعرقية، وسمّوها مراسيم وأوامر لا قوانين.

وبإزاء كلّ الميادين التي شملتها العَلمانية شمولاً لا يكاد يشعر به المواطنون، وأصبح في الضمير الجمعي لا يثير أيّ إشكال، هناك ثلاثة ميادين ما زالت تستعصي على العَلْمَنة، وتتركّز حولَها المعارَضة باسم الدين، وهي الأسرة والسياسة وعدد من المخالفات أو الجرائم التي يَعتبر لفيف من رجال الدين أنه لا مجال لسنّ عقوبات على مرتكبيها غير التي أثبتها الفقهاء في القديم على أنّها «حدود» الله، ولا اجتهادَ فيها إلى يوم القيامة.

ونبدأ بمسألة الحدود هذه. فتطوّرُ الذهنيات في البلدان الإسلامية ـ وإن كان إلى حدّ الآن بطيئاً ـ من ناحية، والضغوطُ العالمية في اتّجاه تبنّي كلّ الأنظمة للقيم المتعارَف عليها بـ «حقوق الإنسان»، من ناحية ثانية، هذان العاملان متضافرَين سيؤدّيان في

المستقبل المنظور إلى التخلّي عن العقوبات الجسديّة والمخلّة بالكرامة البشرية، وخصوصاً عن عقوبة الإعدام المنافية للحقّ في الحياة. وحين نطبّق على النصوص المتعلّقة بـ «الحدود» القراءة التاريخية والمقاصدية للنصّ القرآني، يتّضح لنا أنّ القراءة الحَرْفية هي المسؤولة عن الصبغة الإطلاقية التي أُضفِيَت على عدد من الآيات والأحاديث، ولكنّها ليست الأكثر وفاء لروح الرسالة النبوية. وينطبق ذلك على عقوبة القتل العمد، مثلما ينطبق على عقوبات السرقة والزنى والقذف وشرب الخمر والحرابة والردّة، وغيرها من المخالفات والجرائم.

ولا يغرّنّك خرقُ هذه القيم خرقاً سافراً أو مقنّعاً في كثير من البلدان الغربية التي كانت سبّاقة إلى الدعوة إلى حقوق الإنسان، وتتبجّح باحترامها، ولا سيّما منذ تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر. فالأنظمة الليبرالية الغربية لم تنفكّ عن الكيل في هذا المضمار بمكيالين: مكيال يهمّ المواطن الأصلي والرجل المسيحي الأبيض عموماً، ومكيال ينطبق على الآخرين (اليهود، إلى عهد قريب، والمسلمين والملوّنين والمستعمَرين، إلخ.). إلا أنّ عدم احترام هذه القيم والحقوق، بذريعة مقاومة «الإرهاب» أو غيرها من التعِلّات، لا يُغني ضحايا هذا التمييز عن ضرورة احترامها فيما بينهم وإزاء غيرهم. وإذا كان المسلمون عَبر التاريخ سبّاقين إلى التسامح تجاه المخالفين لهم في العقيدة، فإنّ احترامهم لحقوق الإنسان الحديثة لن يكون إلا امتداداً وتطويراً لسلوكهم عندما كانت لهم الغلبة الحضارية. وهو، على كلّ حال، ما ينسجم بالتأكيد مع مبادئ دينهم التي يحقّ لهم الافتخار بها.

ورغم أنّ الدعوة إلى «تطبيق الشريعة» وإلى مقاومة العَلمانية «الغريبة عن الإسلام»، دعوة مُغرِيَة للبُسَطاء في عموميّتها، فإنّ أصحابها لا يقصدون منها في الواقع إلا استمرار الامتيازات التي يتمتّع بها الرجال على النساء في كلّ المجتمعات قبل الحديثة. ولذلك كانت «الأحوال الشخصية» هي المعنيّة في الدرجة الأولى، وكان تبرير نظام الأسرة البطريركي التقليدي تبريراً دينيًّا هو المقصود قبل غيره.

ولا نتردّد في القول إنّ الثورة على هذا النظام وتغييره تغييراً جذريًّا هو المعيار الأساس لمدى انخراط المسلمين في عصرهم، وللتخلّص من الاستلاب الذي يذهب ضحيّتَه الرجلُ دون وعي، وتذهب ضحيتَه المرأةُ بصفة صريحة، حين تُختزَل قيمتها في أنوثتها وجسدها. فيوظَّف هذا الاختزال على أيدي الإسلامويين سِلاحاً لمواجهة ما تتعرّض له الجاليات الإسلامية المهاجرة من تهميش في الغرب، ومَرهماً مسكِّناً لعلاج الأدواء الاجتماعية وفقدان المعالم المرجعية لدى جيوش العاطلين والنازحين وأبناء الطبقة البرجوازية الجديدة وبَناتها. ذلك أنّه لا وجودَ اليوم لمجتمع جدير بالحياة الكريمة يَسمح بتعطيل نصف طاقته الإنتاجية، فيحصر بَناته ونساءه بين الجدران، ويفرض عليهنّ الحجاب، ويفصل بين الجنسين فصلاً مرَضيًّا. ولا مكانَ لخصوصيّة مزعومة لا تساوي مساواة مطلقة بين الرجال والنساء، في العمل في الحقل العمومي، وفي الزواج وشروطه، وفي الطلاق والإرث، وفي سائر الحقوق والواجبات.

إنّ نظام الأسرة التقليدي الموسوم خطأً بالإسلامي ليس إلا النظام الذي فرضته أنماط الحياة والإنتاج القبَلية والزراعية، وما

أفرزته من قيم منبنية على التراتب الاجتماعي وسيطرة القويّ على الضعيف، أو بالأحرى الوقوف في وجه الساعين إلى المساواة والعدل، من العبيد بالأمس، ومن «الجنس اللطيف» إلى حدّ الآن. ومِن أبرز الأمثلة المعبّرة عن تلك القيم التمسّك بمؤسّسة المَهر، باعتبار ما يدفعه الرجل للمرأة بمثابة الثمن المقابل لاستمتاعه بـ «بِضعها»، وكأنّه لا حقّ لها هي في الاستمتاع، أو كأنّها سلعة تُباع وتُشترَى، وتنتقل من ملكيّة الأب إلى ملكية الزوج. ومِن البديهي أنّ فرضيّة الإبقاء على هذا النظام إلى الأبد غير واردة بالمرّة، وأقصى ما يستطيع المحافظون في شأنه تأخير تغييره إلى أقصى أمد ممكن، بكلّ ما يترتّب على هذا التأخير من نتائج سلبيّة على الصعيدين الخاص والعام.

وكذا الأمر بالنسبة إلى النظام السياسي. فالإمامة عند الشيعة عنوان المعارضة للنظام الذي استتبّ إثر وفاة الرسول، من جهة، وتعبيرٌ عن الـ «قومية» الفارسية خصوصاً، من جهة ثانية، ولا سيّما منذ الحكم الصفوي في إيران. والخلافة عند أهل السُنّة، حتّى عندما أصبحت صوريّة، وصار النفوذ الحقيقي بيد «أمراء الاستيلاء»، رمزٌ لوحدة الأمّة الإسلامية. وهذا ما يفسّر الحنين إلى هذا النظام رغم تبدّل أحوال العمران جملة، وبروز الأنظمة القُطرية والدوَل القومية في كامل أرجاء العالم الإسلامي.

إنّ ما نودّ التأكيد عليه في هذا الصدد هو أنّ الانتماء إلى الأمّة الإسلامية ليس رهين الأنظمة السياسية بحال، سواء المفروضة على المسلمين أو تلك التي يختارونها بإرادتهم الحرّة. فلقد أبقى الرسول على النظام القَبَلي القائم في بيئته العربية، ولم يسعَ البتّة

إلى إنشاء نظام سياسيّ بديل، لأنّه لم يكن يَعتبر سلطته المخترِقة لذلك النظام والمتعالية عليه، من جنس سلطة الأكاسرة والقياصرة والملوك والأمراء وشيوخ القبائل. واقتضى منطقُ الامبراطورية التي أسّسها الخلفاء من بعده إقامةَ نظام حُكم مركزي استند لا محالة إلى الدين ولكنّه ليس من متطلّباته، بدليل أنّ انتشار الإسلام على نطاق واسع لم يحصل إلا عندما مرّت فترة طويلة على زمن الفتوحات، تفكّكت فيها أواصر الحكم المركزي وقامت على أنقاضه الإمارات المنافِسة، المستقلّة أو شبه المستقلّة، في الأندلس والمغرب وإفريقية ومصر والشام وغيرها.

المسألة المحورية في نظام الأسرة، وفي النظام السياسي، هي إذن مسألة مشروعية. وكما أدّت شَرْعَنةُ العلاقات الجنسية على أساس دينيّ وظيفةً اجتماعية تعديلية لا تخلو من إيجابيّات، وآلت في المقابل إلى الانحطاط بالمرأة إلى منزلة دونيّة، فإنّ شَرْعَنة العلاقة بين الحكّام والمحكومين على نفس الأساس الديني وفّرت للمسلمين في فترةٍ ما أسباب القوّة، ولكنّها آلت في المقابل إلى إقامة نظام استبدادي مُطلَق قائم على الغلبة والقهر. وفي كلتا الحالتين لم تَعُد انعكاساتُ النظامين الأسَري والسياسي التقليديَّين السلبيةُ مقبولةً، وعوّضت المشروعيةَ الدينيّةَ مشروعيةٌ أخرى حديثة، قائمة على التعاقد الحرّ بين الأطراف الاجتماعيين، وعلى التمثيلية الديمقراطية والانتخاب والفصل بين السُلَط.

وبعبارة أخرى فإنّ المشروعية الدينية فقدت بداهتَها التي كانت الضامنة لحسن سير المؤسسات الاجتماعية، وأبعادَها الإيجابيةَ التي كانت السبب الحاسم في نجاحها على مدى القرون والأجيال، ولم

تَبقَ منها إلا أبعادُها السلبية المتمثّلة في توظيف الدين بغرض المحافظة على مصالح أنانية وفئويّة، وفي تكريس عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وبين أصحاب السلطة السياسية ورعاياهم. وليست العلمانية في نهاية التحليل سوى التعبير عن الحاجة إلى قوانين وضعية مستمَدّة من الإرادة العامة للشعوب، والترجمة عن المنزلة التي اكتسبها «الشخص» الحرّ والمتفرّد في عصرنا، بعد أن كان منصهراً انصهاراً كليًّا في المجموعة، ولا يتصوّر وجوده ومصلحته إلا ضِمْنها، وبعد أن كان موضوعاً للتكليف وحسب، فصار صاحب حقوق غير قابلة للتفاوض.

هكذا نرى أنّ الفكر الإسلامي المعاصر يواجه قضايا مصيرية هزيلة الصلة بالقضايا التي كان على الفكر الإصلاحي زمن الشيخ محمد عبده أن يجد لها حلولاً مُرْضية. ولعلّ السمَة البارزة في تلك القضايا أنّها مشترَكة بين المؤمنين بالديانات التوحيدية، ولذا تجد التيارات الرئيسية نفسَها تقريباً ـ مِن أصوليّة وإصلاحيّة وتحرّريّة ـ في الإسلام كما في اليهودية والمسيحية، ممّا يجعل المنتمين إلى نفس الاتجاه في هذه الأديان الثلاثة يفكّرون على نفس الأسُس وبنفس المعايير. وهو ما من شأنه أن يسمح بالتفاؤل الحَذِر في أن يؤدّي هذا الوضع الجديد إلى تنسيب مواقفهم وإلى تغليب منطق الحوار على منطق المواجهة. ولنذكُر أخيراً أنّ حركة الأفكار أسرع من حركة الأجسام، وأنّ الأفكار البنّاءة لا بدّ أن تشقّ طريقها في خضمّ الصراعات، لا تثنيها نظرية صدام الحضارات ولا تقسيم العالَم إلى محورَي الخير والشر، أيًّا كان الطرف الذي يقوم بهذا التقسيم، وبصرف النظر عمّا يخفيه من دوافع.

المسلمون في عالَم عدائي

لقد اخترنا هذا العنوان لأنه يعبّر في نظرنا عن الشعور العام لدى المسلمين وهم يواجهون مشاكل العصر الحديث بكل تعقيداته. وكيف لا يشعر المسلمون بهذا العداء وهم يرَون عدداً من بلدانهم تصنّفها القوّة العظمى في عصرنا في «محور الشر»، بل إنّ هذا المحور الشرّير المزعوم لا يحتوي، باستثناء كوريا الشمالية، إلا على بلدان إسلامية؟ وليس هذا الوضع جديداً في الحقيقة كل الجدّة، فمنذ القرن التاسع عشر بالخصوص وانتشار المدّ الاستعماري الأوروبي لم يعد ميزان القوى الدولي في صالح العالم الإسلامي، فتساقطت البلاد الإسلامية الواحدة تلو الأخرى تحت وطأة الاحتلال العسكري المباشر تارة والتبعية السياسية والاقتصادية المباشرة أو غير المباشرة تارة أخرى.

ولن نتمكّن من فهم هذا الواقع المرير وتجاوزه إلا إذا تعمّقنا في تبيّن أسبابه الداخلية، القريبة والبعيدة، ولم نقصر نظرنا على العوامل الخارجية. ذلك أنّه من المعروف أنّ القويّ لا يتسلّط إلا على الضعيف، أي على من يمكّنه من التسلّط، لِعَجزه عن مقاومته بسلاحه أو بسلاح مناسب أقوى منه. ولقد كان سلاح الغرب منذ نهضته في القرن الخامس عشر سلاحاً جديداً، قوامه العِلم ونبذ

الأوهام والتصدّي لصعوبات الطبيعة والحياة بالوسائل الملائمة، وهي تقتضي فيما تقتضيه تنظيماً للمجتمع على أُسُس جديدة تحرِّر الطاقات الكامنة في أفراده فتخلّصهم من مختلف المُكَبِّلات والعوائق، ولا سيّما ما يستند منها إلى مبرّرات دينية، وتدفعهم إلى المغامرة والإبداع وكسر حدود المعرفة كما ضبطتها المؤسّسة الكنسيّة على مدى القرون.

عندما كان الغرب يحقّق ثورات معرفيّة متتالية أدّت داخل مجتمعاته إلى التصنيع والرفاه المادي والديمقراطية السياسية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وأدّت خارج تلك المجتمعات إلى الهيمنة الإمبريالية وما جرّته من ويلات على الشعوب المستعمَرة، لم يَرَ المسلمون في الغالب من الغرب إلا وجهه البشع، وعرفوا سلبياته أكثر مما استفادوا من إيجابياته، باستثناء فئة قليلة ظلّت دوماً هامشية ولم يُتَح لها - أو هي لم تُحسِن - أن تؤثّر في أعماق مجتمعاتها. وفعلاً، يمكن تصنيف ردود الفعل التي وسمت المثقّفين وعموم الناس، وبصرف النظر عن التفاوت الكبير الموجود بين البلدان الإسلامية، إلى ثلاثة أصناف كبرى تحتوي هي بدورها على عدّة فروق ولكنّها لا تغيّر تغييراً جذريًّا توجّهاتها الأساسية:

- الموقف الأوّل والأوسع انتشاراً هو موقف المحافظة، ومردّه إلى الجهل بحقيقة الآخر والاحتراز من القيم الجديدة التي جاء بها، على أساس أنها غربيّة المنشإ، يراد فرضها على المسلمين لإبعادهم عن دينهم وهويّتهم. ويصاحب هذا الرفضَ نوع من التقوقع والانكماش أو الاكتفاء الذاتي، مثلما يلازمه رضى عن النفس لا يدعمه الواقع المعيش، ولكن يُلتجأ فيه إلى المنطق التآمري الذي

يرى الأعداء في كل مجال، حتّى حيث لا مجال للعداوة. وعلى هذا الصعيد، تجدر الملاحظة أنّ رجال الدين عموماً، «العلماء» والفقهاء وشيوخ الطرق الصوفية وسائر المنتمين إلى المؤسّسة الدينية الذين يرون أنفسهم مؤهَّلين دون غيرهم ـ أو على الأقل أكثر من غيرهم ـ ليكونوا الناطقين باسم الإسلام، والمعبّرين عن الإرادة الإلٰهية، هم أبرز الممثّلين لهذا الموقف المحافظ. ذلك أنهم الوريثون لسُنّة ثقافية عريقة، منغلقة على ذاتها ولا تتفاعل مع الواقع بقدر تعاملها مع النصوص. وهم يجهلون في العادة أنهم إنما يفهمون النصوص التأسيسية عبر شبكة من التأويلات التاريخية المدوّنة في النصوص الثواني، وخصوصاً نصوص التفسير والفقه، ولا يدركون أنّ تلك التأويلات ثمرةُ جدليةٍ قامت في عهود الإسلام الأولى بين ما أتى به الدين الجديد وما وَفَد من الثقافات والحضارات الموجودة في ذلك العصر أو التي اضمحلّت وتركت رواسبها، أي على الأخصّ حضارات ما بين النهرين وفارس والهند واليونان ومصر الفرعونية. وتبعاً لذلك فهم أقلّ إدراكاً لضرورة التفاعل مع الآخر أخذاً وعطاء في البحث عن حلول للقضايا غير المسبوق إليها والتي هي نصيب كلّ المجتمعات مهما اختلفت أديانها وثقافاتها.

ولا نحسبنّ أنّ المحافظة تعني، رغم وهْم أصحابها أو ادّعائهم، التماثل المطلق بين إنتاج القدماء وإنتاج المحدَثين. فهُم، مَثَلهم في ذلك مَثَل كلّ من يسترجع بضاعة قديمة، ينحطّون بالضرورة عن مستوى الموروث ولا ينفكّون بالتأكيد ينتقون منه ما يستجيب ولو جزئيًّا لحاجاتهم الراهنة وحاجات معاصريهم،

الشعورية منها والمعرفية والتنظيمية. وهم على كل حال وفي الوقت الذي يرفضون فيه الغرب، واقعون عن غير وعي في التأثّر بعدد من آرائه وقيمه، على عكس ما يؤكّده خطابهم.

- الموقف الثاني الذي ظهر منذ منتصف القرن التاسع عشر في بلدان إسلامية مخصوصة، لا في كامل العالم الإسلامي، ثم انتشر إلى حدّ ما في النصف الأول من القرن العشرين، هو ما يُنعت عادة بالإصلاح أو بالسلفية الجديدة. ويتميّز عن الموقف الأول بأنّ أصحابه واعون كلّ الوعي بالتفوّق الغربي وبتخلّف المسلمين، ولذا كان همّهم البحث عن أسباب ذاك التفوّق وهذا التخلف، فوجدوها في تعلّق الغربيين ـ رغم اختلافهم في العقيدة ـ بمقتضيات الإسلام، وابتعاد المسلمين عنها في قرون الانحطاط والتقليد. وهو ما تلخّصه أحسن تلخيص قولة الشيخ محمد عبده الشهيرة: «وجدت هناك إسلاماً بدون مسلمين وهنا مسلمين بلا إسلام». وهكذا تركّزت دعوتهم على العودة إلى منابع الدين الصافية مجسّمة في سيرة السلف الصالح، والإعراض عن «القشور» التي تراكمت عبر العصور على لبّ الإسلام فحوّلته إلى تديّن يستمسك بالأشكال الخارجية ويتّسم بالتواكل والتعصّب.

ولئن مثّل هذا الاتجاه حركة إيجابيّة بالنسبة إلى موقف المحافظين فإنّه لم يَجْرُؤ على إعادة النظر في العديد من المسلّمات التي كانت إفرازاً لظروف المسلمين في عهد ازدهار حضارتهم، وليست ـ كما يظن الكثيرون ـ من مقتضيات الدين. إنّ دفاعهم عن السلف كان غمْطاً لحقّ الخَلف في الاستقلال بالرأي، فضلاً عن أنّهم تمثّلوا لذلك السلف صورة مثالية لا تعكس الواقع التاريخي

والصراعات ذات الصبغة البشرية التي انخرط فيها المسلمون منذ وفاة الرسول. وهكذا وقعوا في ما سمّاه بعضهم «الانغماش» الذي هو خليط من الانغماس والانكماش[1]، في توفيقية زائفة لم يكن من شأنها أن تعمّر طويلاً. فلا غرابة أن خرجت من رَحِم هذا الإصلاح النزعات المنعوتة عادة بالأصولية، وما هي في الحقيقة بأصولية، بل هي نزعات سياسية اجتماعية توظّف الدين للاحتجاج على الواقع المُهِين الذي تعيشه الفئات الاجتماعية الناقمة التي هي ضحيّة التحديث المنقوص، وتظنّ أنها قادرة على تغييره نحو الأفضل بمجرّد وصولها إلى الحكم. ومن ثمّة انساق البعض منها ـ في أفغانستان ومصر والجزائر مثلاً ـ إلى العنف والإرهاب اللذين طبعا سلوك الإسلامويين في العقدين الأخيرين بالخصوص.

- أما الموقف الثالث فقد اتخذه الكثير من النخب التكنوقراطية وعدد من المثقّفين في البلاد الإسلامية. وتتمثّل خاصيته الجوهرية في الانبهار بالحضارة الغربية انبهاراً كاملاً والارتماء في أحضانها دون تمييز بين محاسنها ومساوئها، والتنكّر للمقوّمات الذاتية، وطنية كانت أو لغوية أو ثقافية أو غيرها. ولعلّ ما بقي يشدّهم إلى بيئاتهم الأصلية، علاوة على المصالح والإلف والعادة، هو الانتماء الديني، ولكنّ تديّنهم عاطفي بالأساس ولا يختلف في أغلب الأحيان عن أشكال التديّن السائدة. ولذا تجدهم يعيشون في عالَمين مختلفين أشد الاختلاف، ويعانون نوعاً من انفصام

(1) د. عبد الخالق عبد الله، «العولمة ومحاولة دمج العالم»، ضمن الكتاب الجماعي: **الإسلام والغرب، صراع في زمن العولمة**، كتاب العربي، عدد 49، الكويت، يوليو 2002، ص98.

الشخصية المولّد للعقم والتذبذب. ومهما حاول هؤلاء الانغماس في الغرب فإنهم في الواقع لم يستوعبوا كل دروس الحداثة الغربيّة، وأهم مقتضياتها عدم التقليد، لا للماضي ولا للآخر أيًّا كان.

ويجدر بنا في هذا المستوى، وقد اتّضحت لنا الصلاحية المحدودة لهذه المواقف المنتشرة بين المسلمين على اختلاف أوضاعهم، أن نحاول تبيّن العوامل الأساسية لعجزهم إلى حدّ الآن عن التصدّي بنجاعة للتحدّيات التي يواجهونها. ولا شك أنّ الأسباب عديدة، متنوّعة، مستعصية على الحصر، ورغم ذلك فإنّ ثلاثة منها تبدو لنا حاسمة أكثر من غيرها:

السبب الأول فيما نرى هو فشل البلدان الإسلامية في مجاراة الانتقال الذي حصل في أوروبا وأمريكا واليابان نحو المجتمع الصناعي، بكلّ ما يترتب على التصنيع من آثار في عقلنة السلوك والتفكير ونظام المجتمع، وفي التعامل مع الزمن والنظرة إلى الكون عموما. إنّ هذا السبب بنيويّ في الدرجة الأولى، لأنّ المجتمعات الزراعية التقليدية وما قبل الصناعية تغلب عليها المُحاكاة، وتقلّ فيها فُرَص الخروج عن المألوف، بينما يكون الإبداع والجري وراء الجديد وغير المكرّر من مستلزمات نمط الإنتاج الصناعي. ولئن فشلت البلدان الإسلامية في هذه السيرورة فذلك راجعٌ إلى عدم وعي نُخَبها بضرورة التغيير، وهي التي كانت، نظراً إلى انتمائها إلى الطبقة الإقطاعية أو شبه الإقطاعية، المستفيد في المقام الأول من نمط الإنتاج التقليدي، وراجعٌ كذلك إلى حدّ بعيد إلى موقع هذه البلدان الجغرافي القريب من أوروبا، ممّا خوّل لها التحكّم بسهولة في مصيرها، وإلى العراقيل التي وضعتها القوى الاستعمارية في

وجهها حتّى لا تزاحمها في بضائعها المصنّعة، وحتّى تستطيع تحويلها، بعد أن تقاسمت فيما بينها مناطق النفوذ، إلى أسواق لترويج إنتاجها فيها حسب الشروط التي تمليها هي بمفردها، وتتمكّن من نهب خيراتها الطبيعية واستغلالها بأبخس الأثمان. ومن هنا لم تنفكّ الهوّة تزداد عُمقاً واتّساعاً بين العالم الإسلامي والعالم الغربي في الميادين العلمية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، وأصبح المسلمون، منذ أن استحكمت صلتهم بالغرب في هذه الظروف المتّسمة بعدم التكافؤ، يلهثون بدون نتيجة تذكر وراء اللحاق بركب الحضارة الحديثة الذي ما فتئ يبتعد عنهم، وهو ما يولّد لديهم مشاعر الكراهية للآخر المتغلّب من جهة، ومشاعر الإحباط واليأس من قدراتهم الذاتية من جهة أخرى.

السبب الحاسم الثاني يتمثّل في رأينا في إقبال المسلمين على الاستفادة من ثمار الحضارة الحديثة ومن منتجاتها المادية المختلفة، مع الفصل بين هذه الخيرات والشروط الموضوعية التي أنتجتها. إنّ التقدّم الذي عرفه الغرب أتى بعد صراع مرير ضد البُنى القديمة التي كانت تُهَيكِل المجتمع، وخاصة مع الكنيسة ومع الإقطاع. وأدّى ذلك الصراع، من جملة ما أدّى إليه، إلى التخلّي عن الانتماء الديني معياراً في تحديد هويّة الفرد ومنزلته في المجتمع، فحلّ محلّه الانتماء القومي إلى ما يسمّى بالدولة-الأمة ذات الحدود الثابتة والتي تسري على مواطنيها نفس القوانين بقطع النظر عن أيّ اعتبار آخر ديني أو عرقي، خلافاً لما كان عليه الأمر في منطق الإمبراطورية الذي كان سائداً من قبل. وليس من باب الصدفة إن كانت المنطقة الأوروبية تُعتَبر «العالَم المسيحي» عندما كانت الكنيسة

عنصراً فعّالاً فيه، فأضحت تسمّى بعد إزاحة التأثير الديني المباشر العالَم الغربي دون إحالة على صفته المسيحية السابقة[2]. ولقد عرف العالَم الإسلامي إبّان احتكاكه بالغرب بذور الدولة-الأمة، وهو لم يستكمل بعدُ بناءها، ولكنّه لم يستخلص من هذه الصيغة الجديدة في النظام السياسي كلّ نتائجها، مثلما لم يستخلص ما تمليه قواعد الاجتماع الجديد من تركيزٍ على قيمة الفرد واعتبارٍ لحقوقه المدنية في المساواة وحرية التعبير والتنظيم وفي التمثيلية الديمقراطية. وأخطر ما عجَز عن تبنّيه هو الفكر القائم على محورية الإنسان والمراهنة على كفاءته العقلية في مواجهة مشاكل الحياة النظرية والعملية.

أما السبب الثالث فمَتين الصلة بالثاني، وإنّما نفرده بالذِكر نظراً إلى أهميته وخطورته إلى اليوم، ونعني به عدم مواكبة النظام التعليمي في البلدان الإسلامية للتغيّرات التي فرضتها الحداثة، باعتباره أنّ هذه الحداثة غربيّة لا كَونيّة، وأنّ ما يصلح للغرب لا ينطبق على خصوصياتنا الثقافية. وفي ذلك كما لا يخفى غفلة عن أنّ الحضارات تنشأ دائماً في إطار جغرافي محدود، ولكنّها امتداد للحضارات السابقة وتجاوُز لها في آن واحد، ولا يمكن مجاراتها وجني ثمارها من غير امتلاك عناصرها المُكَوِّنة كلها، ولا سيّما الذهنية منها. وهكذا استمرّ المسلمون في اجترار حلول الماضي

(2) لكننا نلاحظ رغم ذلك أنّ الغرب الذي كان يتغنّى بأصول حضارته اليونانية ـ الرومانية أصبح يشير، منذ قيام دولة اسرائيل وتعاظم التأثير الصهيوني في الغرب، إلى جذور حضارته اليهودية ـ المسيحية.

والتشبّث بحَرْفية النصوص وفي الاعتماد على الحفظ وسلطة الشيوخ، دون إيلاء الحسّ النقدي والتفكير الحرّ والمغامر في اكتشاف المجهول المكانةَ الأولى في مشاغلهم وتربية الناشئة عليه منذ نعومة أظفارهم. وبعبارة أخرى فإنّ الاختلاف والتعدّدية لم يُعتبرا البتّة عامل ثراء، بل عُومِلا دَوْماً على أنّهما عاملا فرقة وتشتت وعنصرا ضعف ووهن. ومِن الطبيعي في هذه الحالة أن تسود العقلية الإقصائية علاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بالآخرين: المالكية يقصون أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، والحنابلة يقصون الأشاعرة، وأهل السُنّة يقصون الشيعة، إلخ، والعكس بالعكس، فضلاً عن انتشار المواقف التكفيرية وإقصاء بعض الجماعات التي تدّعي أنها إسلامية لِعموم مواطنيها الذين يقرّون بالشهادتين، بدعوى أنّهم يعيشون الجاهلية. أمّا الإسلام الذي يَدْعون إليه ويدافعون عنه، ولو بالعنف المادّي والمعنوي، فهو الذي يفرض على المرأة الحجاب ويحصرها بين جدران البيوت، وتُقطع فيه يد السارق، ويُجلد الزاني وشارب الخمر، وما إلى ذلك من مسائل تتعلق بظاهر الدين وبعده الاجتماعي، ولكن لا أثر فيها لما يؤسّس عقيدة سليمة منسجمة مع معارف العصر أو سلوكاً مستقيماً خالياً من الرياء والنفاق. كما لا أثرَ فيها ـ عدا شعارات فضفاضة جوفاء من قبيل «الإسلام هو الحلّ» و«القرآن دستورنا» ـ للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحيَويّة الملموسة، من مثل قضايا النزوح من الأرياف، وتوفير الشغل والمسكن والتعليم والرعاية الصحية للجميع، وتعصير وسائل الإنتاج والاعتناء بزيادته كمًّا وكيفاً، وترشيد مسالك التوزيع في مدن تعجّ بملايين السكان،

وضمان الحقوق السياسية للمواطنين والتداول السلمي المنظّم على الحكم، وإيلاء البحث العلمي النظري والتطبيقي ما يستحقه من مكانة مركزية في كلّ عملية تنموية، وما أشبه ذلك من المشاكل التي لا ينفع فيها الإنشاء والخطابة. وبإيجاز شديد فإنّ تفكير المُنَظّرين انصبّ على ما يجب على المسلم فعله أو تركه، بصفته مكلَّفاً، لا على ضمان ما له من الحقوق غير القابلة للمساومة بأية ذريعة.

إذا ما استحضرنا خصائص الوضع الذي يعيشه المسلمون منذ قرنَين أو ثلاثة قرون، وأسباب هذا الوضع الذاتية والخارجية، أمكن لنا النظر بعين فاحصة، لا بالأهواء ولا بالأماني، إلى الموضوع الذي يشغلنا اليوم، وهو «الإسلام والسلام العالمي». ونبادر بالتأكيد على أنّ القول بأنّ الإسلام دين السلام، أو بأنّه دين العنف والحرب، قول لا معنى له في رأينا، وهو طرح للقضية مغلوط من الأساس، لأنه تعبير عن نظرة ماهويّة إلى الدين يكذّبها الواقع والتاريخ. ويكفي في هذا المضمار أن نعود إلى مفهوم الجهاد في الإسلام لنرى أنّه كان جهاداً دفاعيًّا في العهد النبوي ثم انقلب إلى جهاد هجومي زمن الفتوحات، فأُوِّلت غزوات النبي على ضوء هذا التوجّه الذي اقتضاه بناء الإمبراطورية الإسلامية، مثلما تمّ تأويل ما ورد في الوحي عن القتال من غير اعتبار لظروف التنزيل التي كان فيها الإسلام مهدَّداً في وجوده ذاته ومدافِعاً عنه لا طالباً للتوسّع وجلب الغنائم والإماء والعبيد. وقِسْ على ذلك ما حصل في تاريخ المسيحية، فقد كانت مضطهَدة في العقود الأولى من تاريخها حتّى إذا ما أضحت دين الإمبراطورية الرسمي انقلبت إلى ممارِسة للقتال «المشروع» وتنصير الناس بالقوة. كذا كان شأنها مع

السكسونيين قديماً، وكذا استمرّ شأنها إلى مطلع العصور الحديثة مع مسلمي الأندلس الذين مُنعوا من البقاء على دينهم وخُيّروا بين الهجرة والتَّنَصُّر، ومع سكّان أمريكا الأصليين الذين قُتّلوا تقتيلاً وأُبيدوا بالملايين(3). وهو ما ينطبق كذلك على اليهودية في فترات مختلفة من تاريخها، وخصوصاً قبل بروز الأيديولوجيا الصهيونية وبعده. فهل يصحّ الادّعاء أنّ ديناً من الأديان سلميٌّ أو عنيفٌ في جوهره؟ إنّنا واثقون من أنّ أتباع الدين هم الذين يكونون دُعاة سِلم حيناً ودُعاة حرب حيناً آخر، هم الذين يوظّفون الدين لخدمة مآرب ليست دينية مهما حاولوا أن يُضفوا عليها من لبوس ديني. فالدين في كلتا الحالتين يُستعمل مبرِّراً لاختيارات ذات صبغة سياسية و/أو اقتصادية و/أو عسكرية، والرهانات الحقيقية رهانات دنيوية وإن تلبّست بالدين واستند أصحابها إلى نصوصه المقدّسة ينتقون منها ويؤوّلون حسب دوافعهم وأغراضهم.

ورغم ذلك فإنّ كلّ ملاحِظ مُنصِف يقرّ بأنّ المسلمين قد مارسوا عبر تاريخهم من ضروب التسامح تجاه مخالفيهم في العقيدة ما يعسر العثور على مثيله في تاريخ أتباع الديانات الأخرى. وهذا السلوك متأثّر ولا بدّ بطبيعة الرسالة المحمدية، رسالة الرحمة ورسالة عدم الإكراه في الدين. وبقدر ما كيّف الإسلام سلوك المسلمين في هذا الاتجاه فإنّه لم يكن قطّ دين الانهزام والقبول بالظلم والعدوان. وهذا بالذات هو ما لا يُرضي مالكي القوّة في

(3) انظر في هذا المجال: Eduardo Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, Paris, Plon, Collection Terre Humaine 1981 (الطبعة الأصلية بالإسبانية سنة 1971).

عصرنا، وهو في تقديرنا السبب الرئيسي في حملة التشويه التي يتعرّض لها الإسلام في الغرب على أعمدة الصحف السيّارة وشاشات التلفزة وحتّى في أدبيّات المختصّين المزعومين في الشؤون الإسلامية. ونحن لا ننكر أنّ في سلوك بعض المجموعات الإسلاموية ما يوفّر أدلّة دامغة على الانحرافات التي تُرتكَب باسم الإسلام، والتي يكون المسلمون أنفسهم في مقدّمة ضحاياها، ولكنّنا لا نقبل تعميم هذه الانحرافات لتشمل سائر المسلمين، بصرف النظر عن مدى تعاطفهم معها أو معارضتهم لها. ولا يجوز لنا في الآن نفسه، من باب الدفاع عن كياننا وكرامتنا ومصالحنا معا، أن نتغافل عن وجود مُخطَّط مُبَيَّت يستهدف القضاء بطريقة أو بأخرى على كل الذين لا تنطلي عليهم دروس المدنيّة التي يراد تلقينهم إيّاها وفرضها عليهم بالترغيب طوراً وبالترهيب طوراً آخر، فيقاوِمون الصلف والعنجهية الغربيين، ويجرؤون على التصدّي للأشكال القديمة والجديدة من استعمار الشعوب واحتلال أراضيها ونصب القواعد العسكرية الأجنبية فيها واستغلال خيراتها.

ومن البديهي أننا لا نملك في الظرف الراهن الوسائل التي نحمل بها الطرف المقابل على تغيير مخطّطاته ومواقفه إزاءنا. وإذن فالمعركة الحقيقية المنتظَر منّا خوضها هي معركة متعدّدة الجبهات والميادين، إلا أنّها كلّها في اتجاه أنفسنا في المقام الأول. ونريد في هذا الصدد أن نقف على الجوانب الرئيسية التي تبدو لنا الكفيلة أكثر من غيرها بتخليصنا من التهميش الذي يتهددنا في حلبة الحضارة القائمة:

لعلّ التحلّي بالواقعية في الفكر والعمل من أَوْكَد الواجبات. والواقعية تقتضي التخلّي عن الإطلاقية التي تَسِم في الغالب أحكامنا حين يكون الغير موضوعها. فالآخَر الغربي ليس مَلاكاً ولا شيطاناً، إنّه مثلنا إنسان تحرّكه العواطف وتوجّهه المصالح، علاوة على أنّ الغرب ليس كتلة واحدة، بل فيه الأخيار والشرّيرون، والأصدقاء والأعداء، ومشعلو الحرب وأنصار السلام، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يخلو منها مجتمع بشري على وجه البسيطة. والواقعية تقتضي كذلك تنسيب الأمور وردّها إلى عللها الصحيحة، إذ إنّ قوانين العمران البشري تنطبق على الجميع، وهي أقوى من إرادة الأفراد ورغباتهم، ومتى تعوّد المرء على هذا التنسيب فإنّه سيطلّق بالضرورة الوثوقية المنتشرة في أوساط أشباه المتعلّمين، سواء ما تعلّق منها بالموروث من المعتقدات والآراء غير المربوطة بظروف نشأتها وتطوّرها، أو ما تعلّق بالقوانين العلمية معزولة هي أيضا عن تاريخيتها. ومعنى ذلك بالخصوص أنّه لا مجال للإبقاء على الثنائيات الطاغية على التفكير، من أمثال إسلام/غرب ودين/علمانية وشريعة/مجتمع مدني. فكُلّ مفهوم من هذه المفاهيم يحتمل قراءات وتوظيفات لا حصر لها من جهة، والخيار في العادة مستحيل بين عناصر هذه الثنائيات من جهة ثانية، بينما هي ظواهر متفاعلة تقوم العلاقة بينها على جدليّة مستمرّة. وهذا لا يعني بالطبع الوقوع في النِسبَويّة العقيمة، واعتبار الحق والباطل صِنوَيْن، والخير والشر متساويَين، أو القبح والجمال متماثلَين، فلا يسقط في براثن هذه النسبوية إلا المنبتّون الذين فقدوا الشعور بجذورهم ولم تتضح أمامهم السبل والآفاق.

ولا تحتلّ العقلانية في خضمّ هذه الواجبات مكانة أدنى من الواقعية، بل لعلّهما توأمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر إلا في مستوى العرض وحسب. إنّ مطلب العقلانية لا محالة شاقّ طويل، لا سيّما بالنسبة إلى من عاشوا القرون الطويلة تعشّش في أذهانهم الأوهام والأساطير، ولا ينظرون إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية بنظر العقل، فتنطلي عليهم الشعوذة، ولا يدركون ما وراء الأقنعة الزائفة الحاجِبة للحقيقة ولواقع الأمور، ويردّون كل شيء لا يقدرون على تفسيره إلى قوى غيبية تتجاوز مؤهلاتهم، لأنهم لم يتربَّوا على الإيمان بالسببية، وعلى رصد الأسباب والعِلل التي هي في متناول البشر ولا تنتظر سوى من يكشف عنها بالمناهج العلمية الراسخة والوسائل الاختبارية المناسبة. إنّ اعتماد العقلانية هو الذي يفسّر أكثر من غيره الاكتشافات العلمية الباهرة التي شهدها العصر الحديث في شؤون الإنسان والمجتمع كما في شؤون الطبيعة، ويفسّر الاختراعات التي لم تنفكّ وتيرتها تتسارع تحت أعيننا، ونحن غافلون ـ إلا مَن رَحِمَ ربُّك ـ عن توخّي السبل التي تمكّننا من الإسهام فيها على قدر طاقاتنا الهائلة المعطّلة، لا مجرّد التنعّم بثمراتها على نطاق أقلّية محظوظة تعجز عن بلوغه المجموعة الواسعة، فيولّد ذلك في نفوسها النقمة ويرمي بها في أحضان تجّار الأوهام وكلّ من يعِدها بالمستقبل الأمثل دون بذل الجهد الملائم. والأدهى من ذلك أنّ كلّ يوم يمرّ دون توخّي هذه السبل الموصلة، وعلى رأسها العقلانية، إنّما يزيد من ضعفنا وتأخّرنا لا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية فقط، من حيث ارتفاع مستوى المعيشة والدخل الفردي وتأمين التعليم والصحّة والتغطية الاجتماعية وما

إلى ذلك من معايير التقدم، بل على المدى القصير في ما يخصّ استقلال قرارنا السياسي وأمْنِنا الداخلي ومناعة شعوبنا.

وقد ركّز العديد من المفكّرين المسلمين منذ القرن التاسع عشر على ضرورة إصلاح نظام الحكم المتّسم بالجَور والاستبداد وعدم الاحتكام إلى قانون، وكانوا يطمحون في كثير من الأحيان إلى أن يتولّى هذا الحُكم ـ في فترة أولى على الأقل ـ مستبدّ عادل. وكان المَثَلُ الأعلى لدى أهل السُنّة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ولدى الشيعة الإمام علي بن أبي طالب، رغم الاختلاف الجذري بين المعطيات الثقافية والديموغرافية والسياسية وغيرها في بداية الدولة الإسلامية وفي عصرنا الحاضر. وما زال هذا الحنين يُراود فئة غير قليلة من ذوي الثقافة التقليدية بالخصوص، وإن فَرضت النماذج الديمقراطية الحديثة نفسها شيئاً فشيئاً على الضمير الإسلامي، على غرار ما فَرضت نفسها على الضمير البشري عموماً. ولا يختلف اثنان في هذا الصدد في أنّ نظم الحكم في البلدان الإسلامية بعيدة عن الاستجابة لهذا المُقتَضَى المِحوري من مقتضيات الحداثة، وأنّ المسلمين يعامَلون في أغلب الحالات على أنّهم رعايا يُمَنّ عليهم بالأمن والاستقرار والرفاه ـ وكلّها بالطبع أمور نسبية ونتيجة كدح الأغلبية من السكان لا مزيّة من رجال السياسة ـ أكثر مما يُعامَلون على أنّهم مواطنون يتمتّعون بحقوق وقادرون على فرض إرادتهم على الحُكّام وعلى تغييرهم عند الاقتضاء. وعلى هذا الأساس تبقى الديمقراطية قيمة أساسية ومطلباً ملحًّا لا يُرجَى أيّ خير في تأجيلها أو الالتفاف عليها عند الممارسة، بدعوى خصوصية إسلامية مزعومة، أو عدم بلوغ

الشعوب مستوى من النضج يؤهّلها لحكم نفسها بنفسها وعن طريق ممثّليها المنتخَبين. وربّما لم نُجاوز الصواب حين نؤكّد أنّ للغرب مصلحة في بقاء الحكم في البلاد الإسلامية على ما هو عليه من عدم التمثيلية، لأنه يكون إذ ذاك قابلاً لما يفرضه عليه، وذاك نقيض مصلحة الشعوب في أن تكون كلمتها هي الأخيرة، وأن تتصدّى بفعالية لشتّى أصناف الضغط والابتزاز.

ولئن ألمَحنا من جهة أخرى إلى أنّ التعدّدية مرفوضة في رأي عامّة الناس، لا عند الحكّام فقط، فإنّ تجسيمها والتربية عليها أمر ملحّ هو كذلك عن طريق القوانين التي تحميها وعن طريق وسائل الإعلام والتثقيف والتعليم. فالدولة ينبغي أن تكون هي المسؤولة عن ضمان هذه التعدّدية، وهي لا تستطيع القيام بهذا الواجب ما لم تُعامِل كافّة مواطنيها على قدم المساواة، بصرف النظر عن اختياراتهم العقدية والأخلاقية والسياسية، لا حدودَ لحرّيتهم إلا حرّية الآخَرين. وبعبارة أخرى ينبغي أن تكون الدولة مُحايِدة وراعية لمصالح الكافّة دون مَيز من أيّ نوع كان، وبالخصوص دون أن تُسبغ على نفسها رداء الدين، لأنّ الدين هو دوماً الخاسر في هذه العملية، ويكون هو الخادم للدولة عوض أن تكون الدولة في خدمته. ولقد كان للدولة الدينية ما يبرّرها في الماضي، لأنّ كافّة المؤسّسات المجتمعية، من الأسرة إلى جهاز الحكم، كانت في حاجة إلى المشروعية الدينية ليَقبَلها الأفراد عن طواعية وتكتسب صفة البداهة. ولكنّ تقدّم المعرفة البشرية كان كفيلاً بنزع القناع عن الصبغة البشرية الخالصة لهذه المؤسّسات، وقد آن الأوان ليستخلص المسلمون هذا الدرس، فلا يعتبرون العَلمانية أيديولوجيا

هدّامة غريبة عن الإسلام، بل يعتبرونها على حقيقتها بما هي سَيرورة اجتماعية تسمح بالاختيار الواعي المسؤول[4]، وإن كانت عدوّة لشيءٍ ما فلِكلّ توظيف للدين مفروض وغير مشروع.

إنّ القضايا العالقة التي كنّا بصدد الإشارة إليها ليست بدون شك كلّ القضايا التي يتعيّن على المسلمين مواجهتها، وما وقوفنا عندها إلا من باب التنبيه إلى أنّه لا مخرج من حالة الوهَن التي هُم عليها الآن إلا بإعادة النظر بكلّ جرأة وشجاعة في العديد من المسلّمات التي تعشّش في أذهانهم وهم غافلون عن ضرورة مراجعتها، حتّى إذا التقت جوانب من تحاليل الساعين من بينهم إلى تدارك الأمر قبل فوات الأوان مع بعض الشروط التي يريد ساسة الغرب إملاءها لم تَسمَعْ إلا صوت المتّهِمين لدعاة التغيير بأنهم متغرّبون وبأنهم ليسوا سوى طابور خامس في خدمة أعداء الإسلام، من غير أن يَأبَه هؤلاء المتّهِمون باختلاف المنطلقات والغايات. وربّما كان المحكّ الحقيقي لمدى الوعي بخطورة الوضع والاستعداد للمستقبل بأوفر حظوظ النجاح هو منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي.

لقد كانت منزلة المرأة عبر التاريخ البشري وفي كلّ الحضارات منزلةً دونيّة، نظرا إلى القوّة العضلية التي يتمتّع بها الرجل عليها. وتمّ التنظير لتفوّق الرجال على النساء ولامتيازاتهم عليهنّ بالاستناد إلى مبرِّرات دينيّة، عند الأشوريين واليهود

(4) انظر في هذا الصدد تحليلنا لهذه الظاهرة ومدى ملاءمتها للإسلام في كتابنا **لَبِنات**، المرجع المذكور، ص53-68. **لَبِنات**، ج1، ص61.

والمسيحيين والمسلمين على حدّ سواء، ولذلك فُرض الحجاب على المرأة الحرّة دون الأَمَة. ولم تَأخذ هذه الحالة في التغيّر إلا عندما بدأت الآلة في تعويض القوّة العضلية، ونشأت عن هذه النقلة النوعية قيمة المساواة بين الجنسين، فافتكّت المرأة الاعتراف بندّيتها حيث انتشر التصنيع وأصبح استغلال المؤهّلات الذهنية على الوجه الأمثل هو معيار الحضارة الحديثة. وفي حين لا تسمح الشعوب المتقدّمة لنفسها بأن تتنفّس برئة واحدة، وأن تعطّل نصف طاقاتها، ما زال المسلمون يتجادلون في شأن سفور المرأة أو فَرْض الحجاب عليها، وفي حقّها في التعلّم والخروج من جدران البيت والمشاركة في الحياة العامّة بكلّ أوجهها دون قيد أو شرط، وكأنّهم ـ بخلاف كلّ شعوب الأرض ـ يستطيعون الاستغناء عن الطاقات التي هم في أشدّ الحاجة إليها. وعندما يسعى الواعون منهم إلى تلافي هذا التعطيل المأسوي الانتحاري ويَلْتَقُون في ذلك مع الغربيين الذين دَخْلَنُوا بعدُ هذه المساواة ولا يتصوّرون خلافها، يُرمَون بشتّى النعوت ويُعتبرون عاملين على هدم مقوّمات الإسلام وإذابة الهُويّة الإسلامية!

وحاصل الأمر عندنا أنّ العِبْرة ليست في نظرة الآخَر إلينا، أو في مدى رضاه عمّا نفعل أو نترك، بل في ما يصلح لنا الآن وهُنا. وقد يكون هذا الذي يصلح الآن مخالفاً لما ارتضاه أسلافنا، ولكن ليس كلُّ ما ورثناه إيجابيًّا يستحق البقاء، كما أنّه ليس كلُّ ما نلتقي فيه مع الآخر فاسداً مُفسِداً. ولعلّ أعوص مشكلة نعيشها أنّنا لا نتكلّم لغة واحدة، بمعنى أننا نعيش في عوالم ذهنية متباعدة، ولا نستند إلى نفس المرجعيات القِيَمِيّة الكبرى التي هي أساس الحياة

المعاصرة، ولا نملك نفس الالتفاف الواسع ونفس الإجماع شبه الكامل اللذَين حقّقتهما حَوْلَها في البيئات التي أنشأت الحداثة، فلم تَشعر بأنّها مفروضة عليها فرضاً، كما هو الشأن في بيئاتنا التي لم تُسهم في إنتاج الحداثة وقِيَمها. ومن هنا لا مندوحة لنا عن أخذ التغييرات التي طرأت على مجتمعاتنا، مثلما طرأت على سائر المجتمعات، بعين الاعتبار، ولا مَهربَ لنا عن الحوار فيما بيننا أوّلاً وأخيراً، بعيداً عن حملات الإقصاء والتكفير وكمّ الأفواه. فالخواء الفكري ظاهرة لا تحتملها الحياة، ولذلك ـ أحببنا أم كرِهنا ـ تَملَؤه الأفكار الواردة في صور كثيراً ما تكون ممسوخة مشوّهة. ومن البديهي أنه لا يمكن للفكر أن يُبدع دون مقارعة الآراء بعضها البعض، ولا للحقّ أن ينجلي دون وجود الرأي والرأي المخالف. إنّ أيّ سُنّة ثقافيةٍ قائمةٍ محافظةٌ صلبةٌ بطبيعتها، مثلها مثل جذع الشجرة، ولكنّها لا تنمو ولا تُزهر وتُثمر إلا من أطرافها، ومتى منعْنا الهامشيَّ من التعبير فإنّنا كمن يقلّم أطراف الشجرة فيحكم عليها بالموت إن عاجلاً أو آجلاً.

ويقيننا أنّ تحليلنا لواقعنا يُملي علينا تحديث التأويل للرسالة المحمّدية بما يخلّصها من رواسب التأويلات التاريخية، رغم ما أضفاه عليها الزمن من قداسة، ومِن حُلولها غير المناسبة لقضايانا الراهنة، إذ بهذا التأويل الجديد نربط الصلة بما في موروثنا الاجتهادي من عناصر سُلّط عليها الحظر والتهميش. وبهذا التحديث وحدَه تكون الرسالة خطاباً دالّاً لمعاصرينا، يخلق فيهم هويّة متماسكة ومنسجمة مع مقتضيات العصر المعرفية والإجرائية، لا وصفات نهائيّة جامدة، وإرثاً يُحفظ ويُتبرّك به فحسب. وبذلك

نتجاوز ردود الفعل العاطفية والانفعالية لنكون فاعلين في التاريخ، مؤمنين بكرامة الإنسان مهما كان جنسه ودينه، ومتبنّين بدون احتراز لقِيَم العمل الخلّاق ولمبادئ الحرية والديمقراطية ولأنظمة التربية على الاستقلال الفكري والحس النقدي والبحث العلمي، ولمعايير الأداء الاقتصادي العالي الصارمة.

ولا نظنّ أننا ابتعدنا بهذا التحليل عن موضوع «الإسلام والسلام العالمي»، فتطليق النظرة الماهويّة يقتضي منّا إعادة النظر في هذا العنوان ذاته بما يضبط الأطراف المعنيّة بالسلام، ويُخرج الإسلام بصفته ديناً من دائرة العلاقة بالسلام أو بالحرب في ظرف تاريخي معيّن. والواقعية تتطلّب تحديد المسؤولية في خرق السلام العالمي ومعرفة الرهانات الحقيقية الكامنة وراء قرع طبول الحرب. والعقلانية تُوجب البحث عن السبل الناجعة في إرساء أقصى ما يمكن من شروط السلام. وقِسْ على ذلك سائر العوامل التي استعرضناها والتي يمكن تطبيقها على القضيّة المطروحة، على أساس أنها جوانب متكاملة منها، وأبعاد متفاعلة فيها.

وفعلاً فإنّ المسلمين الذين يعيشون في المنطقة العربية-الإيرانية ومنطقة جنوب شرقي آسيا، لا الإسلام في حدّ ذاته، ولا مسلمو أمريكا وأوروبا أو الصين وإفريقيا السوداء، هم المعنيّون مباشرة بهذه القضية. وسواء نجح المسلمون في خوض معركة السلام أو معركة الحرب، أو فشلوا فيهما، فإنّ ذلك لن يغيّر من الإسلام شيئاً. وقد بات من المسلّم به عند علماء الإناسة أنّ الدين ـ أيّ دين ـ قد تستغله الأيديولوجيا والمصالح السياسية وغيرها لبلوغ مآرب مخصوصة، إلا أنّه يستعصي على هذا الاستغلال في

اتجاه واحد، وقابِلٌ بطبيعته لتبرير خيارات مضادّة، ممّا يجعل كلّ تفسير للصراعات البشرية على أساس الدين تفسيراً تعسّفيًا غير مقنع.

ولا مجال لأن نُنكر أنّ عدداً محدوداً من الإسلامويين، وحَصرًا ممّن كانت تدعمهم الولايات المتحدة الأمريكية زمن الحرب الباردة، قد انقلبوا عليها ومارسوا ضدّها أعمالاً إرهابية كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 أقواها وأشدّها وطأة، إلا أنّه لا وجه للمقارنة بين السلوك السلمي الذي يميّز عموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، والسلوك العدواني الذي تمارسه الولايات المتحدة: أولئك ضعفاء مغلوبون على أمرهم، يُعانون التخلّف في كل مظاهره، وأنّى لهم أن يملكوا أدنى نصيب من وسائل التدمير الجهنّمية التي في حوزة أعدائهم، وهذه قوّة عظمى تفعل ما تريد بلا حسيب ولا رقيب، فتتجسّس أقمارها الصناعية على كلّ أنشطة المسلمين وغير المسلمين، وتحضُر أساطيلها الحربية في كلّ البحار، وتدعم الأنظمة الدكتاتورية التي تخدم مصالحها، وتُملي شروطها السياسية والاقتصادية المجحفة، وتسعى إلى فرض أنموذجها الثقافي أنموذجاً أوحد. فكيف تختلّ الموازين إلى هذا الحدّ ويصبح الجلّاد ضحيّة والضحيّة جلّاداً؟ الجواب بكلّ بساطة هو أنّ الولايات المتحدة تنفي عن المسلمين حقّهم في ردّ العدوان، ولا ترضَى بغير الأتباع الخانعين حتّى تضمن تأبيد هيمنتها، وأنّها إنّما تخلق من المسلمين عدوًّا حضاريًّا وهميًّا(5) للتغطية على عدوانها هي المتعدّد الأشكال والألوان.

(5) ليس لنظرية هتنغتون السخيفة عن «صدام الحضارات» من دور سوى التعمية على السياسة الأمريكية العدوانية وتبرير أعمالها المحتملة ضد =

واجِبُنا إذن في هذا الظرف بالذات واضح وضوح الشمس في رابعة النهار: أن لا تنطلي علينا التبريرات الخطابية للعدوان، وأن ندعم جبهتنا الداخلية بأسباب القوّة الحقيقية. فالولايات المتحدة الأمريكية، وكلّ قوّة في الماضي والمستقبل، ليست جمعيّة خَيريّة، ولا ينبغي لنا أن ننتظر منها غير لغة القوّة، لأنها ترعى مصالحها ولا شيء غير مصالحها، بل هي لا تُذعن إلا للقوّة الرادعة والفاعلة. ومن الطبيعي أنها تُعرقِل بروز القوى المنافسة، إلا أنه لا توجَد حتميّة في هذا المضمار، ولا يستجيب القدَر إلا للذين يريدون الحياة، متى أرادوها بوسائلها المُوصِلة، لا بالأماني واجترار حلول الماضي أو بالاستفزاز المجاني.

نعم! يجب علينا أن نستردّ الثقة في أنفسنا، فذلك أوّل شروط النجاح. وحتّى يحقّ لنا أن نكون معتزّين بحاضرنا على قدر اعتزازنا بماضينا لا مناص لنا من أن نُثبت بأنّنا قادرون على مسايرة نَسَق العصر في مجال العلوم والتكنولوجيا، وأن نُثبت علاوة على ذلك بأنّنا نتصرّف في عناصر القوّة بطريقة أفضل من غيرنا، وأكثر احتراماً لكرامة الإنسان وحقوقه الأساسية. إلا أنّ هذا هدف بعيد، بينما الهدف القريب هو التصدّي للهيمنة والظلم وتقوية الجبهة الداخلية حتى لا يجد الأعداء منفذاً سهلاً إلى اختراقنا. وإذا كنّا دُعاة سلام فإنّ السلام الحقيقي الذي نريده لأنفسنا ولغيرنا هو

= من نصَّبهم أعداء للحضارة الغربية. وممّا يلفت الانتباه أنّ كثيراً من الكتّاب المسلمين انساقوا إلى مناقشة أفكار هتنغتون وكأنّها صادرة عن مفكّر حرّ ومن الطراز الرفيع، عوض أن يروه على حقيقته، بصفته من منظّري السياسة وواضعي الاستراتيجيا.

السلام القائم على العدل، سلام العلاقات المتكافئة، لا سلام المقابر ولا سلام الاستكانة والخنوع.

وإذا كان الغرب يسعى إلى تأبيد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وكان قادَتُنا مضطرّين للقبول بالأمر الواقع، فإنّ مسؤولية رجال الفكر أن لا يكلّوا من التأكيد على أنّ الدولة اليهودية دولة استعمارية عنصرية، وأنّه لا مجال لمثل هذه الدول في عصرنا. ولئن لم يكن ميزان القوى لصالحنا اليوم فلا يحق لنا أن نيأس من تغييره غداً أو بعد غد. لقد احتلّ الصليبيون فلسطين قرنين كاملين ثم اندحروا خائبين، ومع تسارُع حركة التاريخ قد يقصر الاحتلال الصهيوني عن هذه المدة وتعود فلسطين إلى أهلها وإلى من يقبل العيش فيها على أساس المساواة في حقوق المواطنة مع الآخرين، لا على أساس الاستعلاء والميز وأساطير الشعب المختار.

ونظنّ أنّنا أكّدنا بما فيه الكفاية على مسؤولياتنا في صنع السلام بشروطه الموضوعية، ولكنّ هذا لا ينفي مسؤولية الآخرين، ومنهم أعداد غفيرة من ذوى النوايا الطيّبة الذين من صالحنا التحاور معهم واعتبارهم رفقاء في الدفاع عن نفس المبادئ ومؤمنين بنفس القيم رغم اختلاف التعابير الدينية والثقافية. فتاريخ البشرية يشهد على أنّ التقدّم الجوهري الذي حقّقه الإنسان هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بما يقلّص من العنف الفطري مع توفير الأمن والشعور بالعدل، إلا أنّ هذا التقدّم لم يشمل إلا جزئيًّا العلاقات بين الدول، فكانت عُصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى والأمم المتحدة بعد الحرب الثانية من أبرز المحاولات في هذا الاتّجاه. وقد برهنت كلّ منهما على محدودية الدور الذي تؤديانه في حفظ

السلام وردع المعتدين، وخصوصاً عندما يصدر العدوان عن القوى العظمى أو مَن هو في حمايتها، ألمانيا النازيّة بالأمس والولايات المتّحدة واسرئيل في أيامنا هذه. على أنّ الدرس الذي يحسن استخلاصه من تاريخ نصف القرن الأخير هو أنّ البلدان الغنيّة قد سلكت سبيل التعاون عوضاً عن التطاحن، ووُفّقت إلى فضّ نزاعاتها فيما بينها عن طريق التفاوض وبالطرُق السلميّة دون اللجوء إلى القوّة ولا حتّى إلى التهديد، وأن كلّ الحروب التي نشبت في هذه الفترة ذاتها أو التي تهدّد بالانفجار تهمّ البلدان المتخلّفة اقتصاديًّا، وبعضها يعجز حتّى عن توفير القدر الضروري الأدنى من الغذاء لمواطنيه. وإذا كان لهذه الظاهرة من دلالة فهي أنّ السلام هو ثمرة من ثمار التقدّم العلمي والتكنولوجي، لا فقط لتشابك المصالح بين البلدان المتقدّمة في هذين المجالَين، بل كذلك لأنّه سلام قائم على تكافؤ القوى ولأنّ كل طرف يعرف مسبّقاً أنّ عدوانه لا يمكن أن يمضي بلا عقاب رادع.

هكذا تكون قضيّة الحرب والسلام واضحة أمام المسلمين بكلّ أبعادها. أمّا الهروب من مواجهة تحدّيات الوضع والاكتفاء بردود الفعل العاطفية والظرفية المحدودة فليس من شأنه سوى الإلقاء بالعالم الإسلامي على هامش التاريخ. ولا نعتقد أن المسلمين يرضَون بهذا الوضع، بل يحقّ لنا أن نكون متفائلين حين نرى عدداً من المجتمعات الإسلامية قطعت خطوات ملموسة في الاتجاه الصحيح، رغم الصعوبات والعراقيل الداخلية والخارجية. ولا نشكّ في أنّ الطاقات الشبابية الكامنة في بلداننا قادرة على الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها وسائل الاتصال والمعرفة

الحديثة، فتتدارك التخلّف في أسرع وقت ممكن، وتحقّق ما نعتقد أنّ الإسلام جاء من أجله ويدعو إليه، أي تعزيز كرامة الإنسان وصيانة حقوقه حتّى يكون جديراً بالأمانة التي عرضها الله ﴿عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: 72] وحتّى يكون جديراً بخلافة الله في الأرض (البقرة 2، 30) من دون إفساد وإراقة دماء.

العالَم المحيط: رؤية إسلامية

هل للموضوع المطروح «رؤية إسلامية للعالم المحيط» معنى؟ هل يقتضي الإسلام رؤية مخصوصة لهذا العالم؟ وهل هناك رؤية إسلامية واحدة هي الصحيحة وما عداها باطلة، أو رؤى إسلامية متنافسة لكل واحدة منها صلاحيتها ومبرراتها، بقطع النظر عن قيمتها في حدّ ذاتها؟ أعترف أنني ما انفككت أقلّب المسألة من كلّ وجوهها منذ أن طُلب مني طرق هذا الموضوع، ولم أجد لها حلاً مقنعاً، أو بالأحرى وجدت لها حلولاً عديدة من موقع الباحث الذي يعمل على تفهّم الأمور ولا يختزل القضايا في شعارات جوفاء من شأنها تغييب الوعي وإبطاء ساعة اليقظة. وسأحاول في هذه العجالة استعراض مختلف الإجابات الممكنة قبل استخلاص النتائج المترتبة عليها.

1 ـ الرؤية الإسلامية الأولى، بما هي امتداد للرؤية التقليدية التي كانت سائدة قبل عصر النهضة، تقتضي تصنيف العالم المحيط إلى صنفين لا ثالث لهما: الصنف الأول ينتمي إلى دار الإسلام والسلم، والصنف الثاني ينتمي إلى دار الكفر والحرب. ومن البديهي أنّ العلاقات بين الدول والشعوب التي تُكَوِّن المجموعة الأولى إنما هي علاقات الأخوّة في الدين في نطاق الأمة الإسلامية

جمعاء مهما اختلفت الأنظمة والحكومات، أو من المفروض نظريًّا أن تكون على هذا النحو. أما العلاقة بالدول والشعوب غير المسلمة فهي في أفضل الحالات علاقة هُدْنة في انتظار الظروف الملائمة للتغلب عليها ونشر الإسلام في ربوعها طوعاً أو كرهاً. فإذا كانت هذه الشعوب من أهل الكتاب اكتُفي بإخضاعها وأخذ الجزية منها وهي صاغرة، أما إذا كانت من المشركين فلا خيار لها إلا بين الدخول في الإسلام أو القتل، قياساً على ما حصل في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالخصوص، لما «فتح» المسلمون الشام ومصر وفارس.

ولمّا كان الأمر كذلك فلا اعتبار في هذه العلاقة من هذه الزاوية للأبعاد الأخرى الاقتصادية والسياسية والعلمية والتقنية وغيرها من الأبعاد الحضارية التي هي في العادة محلّ أنظار المحلِّلين السياسيين وبُناة الاستراتيجيات العسكرية ومخططي غزو الأسواق التجارية واستغلال الثروات الطبيعية، فضلاً عن عدم الاهتمام المطلق بالهيمنة الامبريالية ومشاريع القوى العظمى وبالأسباب الكامنة وراء هذه وتلك. ولا يخفى أن اختزال العلاقة بالآخر في الإيمان والكفر وفي التوحيد والشرك من شأنها أن تحجب التمثل الواقعي للآخر، وأن تمنع من الاستفادة من مواطن القوة لديه، سواء على مستوى المُنْجَزات المادية أو على مستوى المُنْجَزات الفكرية والمعنوية. ولذلك يعيش أصحاب هذه الرؤية حالة انتظار دائمة وحالة أمل وهمي في أن يُعيد التاريخ نفسه وأن يتمكن المسلمون من التغلب في المستقبل كما تغلبوا في الماضي المجيد. وبما أن الواقع الملموس لا ينبئ بقرب تحقق هذه الأمنية

الراسخة كان الشعور بالإحباط سيد الموقف، وتعزز التقوقع والانغلاق على النفس.

2 ـ الرؤية الإسلامية الثانية معاضدة للأولى من حيث إن أصحابها قبلوا منذ القرن الثالث تقريباً بمثل أعلى رديء يتمثل في الحفاظ على الكلّيات الخمس (النفس والدين والعقل والمال والنسب) من جهة، وبتقاسم الأدوار مع رجال السياسة من جهة أخرى: لعلماء الدين، والفقهاء منهم بوجه خاص، مسؤولية تنظيم المجتمع بحسب القواعد والأحكام الشرعية، ولرجال الحكم مطلق اليد في كيفيات «حماية البيضة». وعلى هذا الأساس تقلَّصت مواطن الاهتمام بالعالم المحيط، واقتصرت جهود العلماء على الاعتناء بالبُعد الأخلاقوي في الحياة الاجتماعية، وانعدم التفكير في الأسس التي يقوم عليها النظام، والعوامل التي تضمن سلامته واستمراريته، ومن بينها العوامل الخارجية وموازين القوى الإقليمية والدولية.

تتميز هذه الرؤية مثل سابقتها بانعدام تامّ للحسّ التاريخي، فلا ينفك أصحابها يحفظون بلا رويّة أحكام الجهاد المثبتة في المُدوّنات الفقهية القديمة، وما يتصل بها من أحكام الفَيْء والغنيمة، ونصيب الفارس والراجل، وأحكام الأرض المفتوحة عَنْوة والأرض المفتوحة صلحاً، وأشباه ذلك من المواضيع التي تدرّس للطلبة وكأنه لم يحصل ما يستلزم النظر إليها باعتبارها مرتبطة بظرف ماضٍ، لا أحكام الله في هذه المسائل بصرف النظر عن الزمان والمكان، كما يعتقد ذلك الفقهاء أو يتوهمونه. ونتيجة لهذا التمشي فإننا ننشئ أجيالاً غير متعودة على مواجهة واقعها البائس، وتعيش فصاما ذهنيًا حقيقيًا دون الجرأة على تنسيب ما يزعم لنفسه

الإطلاقية من أحكام الحلال والحرام والمَنْدوب والمَكْروه والمُباح، تلك الأحكام البشرية التاريخية التي تكبّل المسلم في كل أعماله وفي كل ما ينزل به حسب عبارة القدماء، بما أُضفيَ عليها من صبغة مفارقة.

3 ـ الرؤية الإسلامية الثالثة هي رؤية زعماء الحركة الإصلاحية عموماً. هؤلاء كانوا من أوائل الواعين بضرورة التغيير، نظراً إلى حالة الوهن الحضاري التي شعروا بخطورتها على حاضر المسلمين ومستقبلهم. ولكنّ تكوينهم الأساسي، المقتصر على التشبع بالعلوم الإسلامية الكلاسيكية مع الجهل شبه التام للثقافة العصرية ولتياراتها الجديدة، كان حاجزاً بينهم وبين التمثل الواضح للحلول التي يقتضيها الوضع. ولذلك لم يروا في العالم المحيط بهم إلا نسخة من العالم المحيط بالمسلمين الأوائل، وتصوروا أن الحل يكمن في استرجاع الروح التي تغلب بها السلف الصالح في عصر الإسلام الذهبي على الإمبراطوريتين المجاورتين: فارس وبيزنطة. ولئن استمدوا عدداً من القِيَم من الحضارة الغربية الغازية باحثين لها في الآن نفسه عن سوابق إسلامية ولو بشيء من التعسف، من مثل شجب الاستبداد أو ضرورة تعليم المرأة أو زرع بذرة المسؤولية البشرية والإعراض عن التواكل وعن الإيمان بشعوذة الطرق الصوفية، فإنهم كانوا فيما عدا ذلك متفقين تقريباً مع عناصر الرؤيتين الأولى والثانية الرئيسية. وكان ذلك سبباً في أن الرؤية الإصلاحية السلفية الجديدة التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وصلت إلى مأزق إثر الحرب العالمية الأولى وسقوط الخلافة العثمانية، وتم تجاوزها على يمينها وعلى يسارها:

- على يمينها عن طريق تأسيس حركة الإخوان المسلمين وما تولَّد عنها من رؤية ذات صبغة شمولية تجاوزت الدعوة إلى الحركة، على نمط الحركات الفاشية المعاصرة لها في أوروبا، واستعجلت الوصول إلى تغيير الواقع طبقاً دائماً للأنموذج الإسلامي المثالي في عهد الخلافة الراشدة،
- وعلى يسارها عن طريق مجموعة من المفكرين الإسلاميين الليبراليين الذين تجرؤوا على إعادة النظر في مسلّمات أساسية كانت عمدة الفكر القديم ومرجعه القارّ ومحل إجماع يكاد يكون تامًّا، بدءاً بعلي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم»، ووصولاً إلى خالد محمد خالد في «من هنا نبدأ».

وقد شهد النصف الثاني من القرن الماضي انفجاراً حقيقيًّا للرؤية الإسلامية في مكوّناتها التقليدية، وتشظّيًّا غير مسبوق للمنظومة الفكرية السائدة منذ استقرار العلوم الإسلامية في صيغتها المكتملة، وذلك تحت وطأة الأحداث المتعاقبة التي ما انفكت تهز العالم العربي والعالم الإسلامي، من ناحية، ونظراً إلى تأثير التغيرات التي عرفها النظام العربي في هذه الفترة، من ناحية ثانية. ولفهم هذا التشظّي لا بد من التذكير بعدد من الحقائق التي قلّما يقف عندها الدارسون ليروا الخيط الناظم لها والروابط التي تشدها إلى بعضها البعض:

1 ـ كانت منظومة العلوم الإسلامية منظومة منسجمة داخليًّا ومتماسكة العناصر، فالفقه على سبيل المثال، في المذاهب السُنّية الأربعة وفي المذهب الجعفري، يستند إلى ما استقر من العقائد في علم الكلام السُنّي أو الشيعي، ويبني عليه ما يُستنبط بواسطة مصادر

التشريع المقبولة في نطاق كل مذهب. والتفسير القرآني كذلك لا نشاز بينه وبين سائر نواحي المعرفة في القديم، فهو يتبنى ما وصلت إليه المعرفة التاريخية لتوضيح ما ورد في القرآن مجملاً من أخبار الأمم السالفة والأنبياء السابقين، مثلما يتبنى المقولات الكلامية المأخوذ بعضها من الفلسفة اليونانية، ويسلّم بالصبغة التشريعية الملزمة لما يسمى بآيات الأحكام. وهكذا دواليك، يُكمل كل علم على حدة العلومَ الأخرى ويعتمد عليها بقدر ما تعتمد هي عليه. وقد افتقدت هذه المنظومة تماسكَ مكوّناتها وتكاملَها منذ أن أصبحت تزاحمها علوم ومعارف جديدة لا تنسجم مع عناصرها: في التاريخ والفلسفة، والعلوم اللسانية والقانونية والاجتماعية والنفسانية وغيرها من علوم الإنسان والمجتمع، كما تبلورت في الغرب في القرنين الأخيرين على وجه الخصوص، وكما استوردها منه بحكم الضرورة العربُ والمسلمون.

2 ـ وكانت هذه المنظومة من جهة ثانية في تناغم تامّ مع الواقع المعيش في سائر مجالاته: الواقع السياسي، والواقع الطبقي، والواقع الاقتصادي، وأمثالها من التجلّيات. فالعلوم التي تكوّنها تبرّر هذا الواقع بنفس المقدار الذي يوفّر لها هو بدوره مبرِّرات وجودها وتوجهاتها. كانت تلك هي القاعدة حتى ظهرت بوادر التزعزع في هذه المنظومة منذ أن صارت عاجزة عن مواكبة التطورات المتلاحقة لهذا الواقع، في ميدان التشريع، حيث أصبح القانون الوضعي يشمل أغلب الميادين التي كانت من اختصاص الفقه وفي الميدان السياسي، حيث انتشر التطلع إلى المشاركة في الحكم وإلى محاسبة الحكام، كما في البِنْية الاقتصادية، مع دخول

أنماط جديدة في الإنتاج والخدمات، وفي التركيبة الاجتماعية بفضل التمدين في حواضر كبرى وشيوع نظام الأسرة النووية على أنقاض الأسرة الموسعة، وما إلى ذلك من مظاهر التغيير العميق.

3 ـ وكانت منظومة العلوم الإسلامية من جهة ثالثة تحتوي على معارف هي في نفس مستوى العلوم والمعارف لدى الشعوب الأخرى وأتباع المِلَل المخالفة، وهي من طبيعة تلك العلوم والمعارف من حيث تمحورها كلها حول الله الواحد أو حول الآلهة العديدين، وبحثها جميعاً عن الترقي الأخلاقي وعن طب الأرواح في المرتبة الأولى، هذا إن لم تكن المعرفة في الثقافة الإسلامية أرقى من مثيلاتها، بعد أن استوعبت الإنتاج السابق لها، وهضمته بحسب حاجتها إليه، وأضافت إليه ما تفتقت عنه عبقريتها الخاصة. وإذا بالثقافة الإسلامية تضحى في القرنين الماضيين متخلّفة، حتى في المجالات التي كانت ألصق بها، ولها فيها قصب السبق، من مثل علوم اللسان والبلاغة أو معرفة العقائد المخالفة في مظانّها وبكل تفاصيلها، فضلاً عن علوم الرياضيات والحيل والفلك والطب وما إليها من العلوم الصلبة والتجريبية.

4 ـ ثم إن هذه المنظومة من جهة أخرى، وإن اتصفت بانغلاق دوغمائي ثابت عَبَّرت عنه صورة «غلق باب الاجتهاد»، بقيت في الجملة إلى القرن الثامن عشر قادرة على إفراز الحلول الملائمة للأوضاع المُسْتَجِدَّة. ولم يعطّل تسارعُ حركة التغيرات الطارئة منذ الاتصال بالغرب فعاليات هذه المنظومة فحسب، فصار ديدنها التقليد والاجترار، بما ينجرّ عنهما ضرورة، كما هو الشأن في كل تقليد، من انحطاط عن الأصل المقلَّد، بل إن هذا التسارع

أدّى إلى نتيجتين على غاية من الخطورة: أدّى من جهة إلى تهميش العلوم التي كانت تحتل مكان الصدارة في برامج التعليم وفي اهتمامات المسلمين بوجه عامّ، وأدّى من جهة أخرى إلى انقلاب جذري أصبح بموجبه ما كان يعتبر بدعة عند جلّ علماء الدين هو المعيار والمرجع في الإسلام الصحيح. وهذا ما ينطبق على صعود الوهابية إلى مرتبة الإسلام المعياري بعد أن كانت ظاهرة هامشية وقاومَها بعشرات الردود العلماءُ المغاربة والمصريون والأتراك والهنود وغيرهم. ولا تفسير لهذا الانقلاب إلا بالقوة المالية التي استمدها السعوديون من العائدات البترولية، وهم ذراع الوهابية السياسي.

إنّ لهذا التشظّي انعكاسات هامة على عديد المستويات، وبدون الانتباه إليه وإلى الظروف الحافة به يعسر فهم الوضع الذي تردّى فيه الفكر الإسلامي في العقود الأخيرة، وجعَلَ الأشكالَ الدينية طاغية على السلوك مع ما يصحبها من شيوع النفاق وغلبة الرموز الخارجية على صدق الضمير، من مثل إطلاق اللحية للرجل وتغطية الشعر للمرأة. وما انتشار الخطاب الديني التعبوي إلى جانب الأدبيات التي تحذر من النار وتركّز على عذاب القبر وأهواله، وما الفوضى التي تتسم بها الفتوى حين أصبح يتصدى لها كلُّ من هبَّ ودبَّ من دُعاة التدين، ما هذا وذاك وما شابههما من مظاهر الأزمة التي يتخبط فيها ذلك الفكر إلا علامة على ضِيْق الأفق الذي كرسه إسلام بدوي على أيدي دُعاة ذوي أصول ريفية متواضعة ومتخلفة، إسلام منعزل عن مشاكل العصر وتحدياته المصيرية، وغير مؤهل علميًّا للخروج من الدائرة الدُّوغمائية الإقصائية. ولذلك فلا غرابة أن

لا تنبني النظرة إلى العالم المحيط، كما تنشرها وسائل الإعلام التي يسيطر عليها البترودولار بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وتلك التي تنطق باسم أنظمة فاسدة تفتقر إلى الشرعية الديمقراطية، أن لا تنبني هذه النظرة على أسس عقلانية عميقة، وأن تكون عُرْضة للتقلبات المزاجية ولمصالح الحكام الأنانية دون مصالح الشعوب الجوهرية.

وإذا كان للرؤى الموجودة على الساحة الفكرية منذ منتصف القرن التاسع عشر امتدادات في الفترة الأخيرة وفي الحاضر تكوّن فسيفساء عجيبة يعوزها المنطق الداخلي والقدرة على مواجهة متطلبات العصر، فإن استقطاباً جديداً قد برز في العشريتين الأخيرتين على وجه الخصوص:

ـ القطب الأول يجمع الحركات السلفية الجديدة وحركات الإسلام الاحتجاجي والجهادي عموماً في اتخاذها لمواقف وتوخيها لسلوكات أكثر راديكالية من سابقاتها، قد تصل إلى حد استعمال العنف وتجنيد الميليشيات وممارسة العمليات الانتحارية تحت غطاء الجهاد والاستشهاد. ويمكن تلخيص رؤيتها للعالم المحيط في تبنيها لنظرية المؤامرة على الإسلام، لا سيّما بعد ظهور مقولة صراع الحضارات وتقديم بعض المُنَظِّرين للسياسة الأمريكية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي للإسلام على أنه الخطر الذي يهدد قيم الحضارة الغربية برمّتها والذي يمثل خطراً على النظام العالمي بأسره. ولذا فإن هذا العالم المحيط، شيعيًّا كان (في إيران) أو علمانيًّا (في تركيا) أو كافراً (في الولايات المتحدة وأوروبا)، ليس همه عندها إلا الكيد للإسلام والمسلمين، مما يحتم رد الفعل بالتصدي للغزو

الثقافي الغربي وحتى بضرب هؤلاء الأعداء حيثما أمكن وبكل الوسائل بلا استثناء.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الرؤية هي المنتشرة بصيغ مختلفة أكثر من غيرها في القنوات التلفزية العربية المموَّل جزء كبير منها من رؤوس الأموال البترولية. ولكن المفارقة اللافتة في هذه الظاهرة أنّ هناك تناقضاً على طول الخط بين الخطاب الديني الرسمي والمسموح به في دول الخليج، من جهة، والممارسة الفعلية للأنظمة الخليجية من جهة أخرى. فالخطاب الإسلامي هو خطاب العداء للغرب الذي يقدَّم على أنه ظالم متعصب ومنحاز لأعداء العرب والمسلمين، وفي مقدمتهم الكيان الصهيوني، وعلى أنه متحلل ومتفسخ أخلاقيًّا، ويسوده الفساد من كل جانب، فلا يصلح أن يكون أنموذجاً يُحتذى. وقد حصل بعد انهيار الشيوعية تطور ملموس في هذا الخطاب، فبعد أن كان الغرب حليفاً ضد الإلحاد، أصبح، إلى جانب العَلمانية، يمثل رمز العداء للإسلام، ولم نعد نعثر على شبيه بموقف محمد متولي شعراوي الذي صَرَّح إثر هزيمة يونيو 1967 بأنه سجد شكراً لله على هزيمة الجيوش العربية الملحدة على يدي اليهود الموحدين. أما ممارسة أنظمة المنطقة فهي سياسة موالية لنفس هذا الغرب، بل خاضعة له خضوعاً مطلقاً، واضعة أمنها تحت مظلته، ومحتضنة لقواعده العسكرية. ومن هنا كانت الحركات المعارضة لها مزايدة على التدين الصحيح وتنظر إلى الحضور الأجنبي على أنه حضور الكفار المدنِّسين لأرض الإسلام، لا على أنه حضور المحتلين والغُزاة وأعداء الوحدة العربية والتقدم الحضاري في كل المجالات.

ـ القطب الثاني ليس منظَّماً على غرار القطب الأول ولا يتمتع بالتمويل الذي يحظى به، ويجد تعبيراته في إنتاج عدد من المثقفين، جامعيين وصحافيين ومحامين ونشطاء في الدفاع عن حقوق الإنسان. وهو يعكس إلى حدّ بعيد تطلعات الأغلبية الصامتة، ومطامح الفئات الواعية والمتنورة، ومشاغل القوى الحية المندرجة في دورة الإنتاج الحديث في المجتمعات العربية. وميزة هذا القطب الأساسية هي توخّي العقلانية في مواجهة المشاكل، ومن بينها الصلة بالماضي بإعادة قراءته ونزع الصبغة الميثية عنه، ومن بينها كذلك العلاقة بالعالم المحيط على أساس مراعاة المصالح التي يمكن جنيها من إرساء تعاون سلمي إيجابي في كل الميادين يخدم استراتيجيًّا الخروج من التخلف العلمي والتقني والاجتماعي والسياسي على السواء، باعتبار هذه الميادين مترابطة متآزرة، ولا يتسنى عزل وضعية المرأة الدونية في المجتمعات العربية أو الاستبداد السياسي المهيمن عليها أو تردي العمل العربي المشترك، عن ضعف أداء الاقتصاد وهشاشة البُنَى التحتية أو عن رداءة مستوى التعليم وبرامجه في كلّ درجاته، وعن شبه غياب البحث العلمي وانعدام الإسهام في إنتاج المعرفة بمواصفاتها الكونية الراهنة، وباعتبار السبيل إلى رقي العرب والمسلمين ومناعتهم إنما هي في هذا الاتجاه العقلاني دون غيره من ردود الفعل العاطفية المتشنجة.

كلّ رؤية من هذه الرؤى تدّعي لنفسها بأنها إسلامية بامتياز، وأنها الأجدر بتمثيل الإسلام. والإسلامُ في واقع الأمر يؤدي على هذا الصعيد دور المُبَرّر لاختيارات دنيوية ظرفية، وأحياناً فئوية ضيقة، لا اختيارات دينية حقيقية. وقد آن الأوان للكف عن هذا

التوظيف المفضوح، وعن حطّ الإسلام إلى مرتبة الأيديولوجيا النضالية، حتى يستعيد قدرته على الارتقاء الروحي والأخلاقي للفرد المسلم، وحتى لا تكون الأمة العربية أو الإسلامية بمثابة قطيع يساق سوقاً، بل مجموعة من الأفراد الأحرار لا تحدّ من حريتهم سوى حرية الآخرين، ومن المسؤولين مسؤولية فردية عن اختياراتهم، بدون وصاية من علماء الدين والمفتين والمتصرفين في المقدس والناطقين باسم الله في كلّ صغيرة وكبيرة.

من هذا المنظور يصبح العالم المحيط قابلاً للتحليل الموضوعي، ويحتوي على قوى الهيمنة والاستغلال التي يتعين التصدي لها بكل الوسائل المشروعة المتاحة، ويحتوي في الآن نفسه على التيارات والأحزاب والمنظمات والجمعيات التي يمكن الاستفادة منها والتعاون معها وإقامة علاقات شراكة متكافئة، لا فرق في ذلك بين الجار القريب والبلد البعيد، في زمن تقلصت فيه المسافات بحكم سرعة وسائل النقل والاتصال، وتشابكت المصالح من كلّ نوع، ولم يعد فيه مجال للخصوصيات الزائفة التي ليست في نهاية التحليل إلا ما يسعى إلى تأبيد الاستبداد والظلم والتمييز الطبقي والجنسي، رغم ما يزعمه أنصار هذه الخصوصيات من انتمائها إلى الحقل الديني المفارق والمتعالي على التاريخ.

إن العالَم المحيط ليس بالفعل عالماً متجانساً، إنه مجموعة من العوالم: عالم السياسة، وعالم المال والأعمال، وعالم العلم، وعالم الفنون والآداب، وعالم الاختراعات والاكتشافات، وعالم الصحافة، بل وعالم المخدرات، وعالم الجريمة، وغيرها مما لا يُحصى من العوالم. وتربط بين هذه العوالم المتعددة شبكات خفية

أو مرئية تخترق الحدود السياسية، ولا توقفها الحواجز الطبيعية، ولا تدخل في حساباتها الفوارق الدينية والعرقية والثقافية. وهذه الخاصية للعالم المحيط خاصية جديدة كلّ الجدّة، على الأقل من حيث إنها شملت كامل أرجاء المعمورة، ومكَّنت الناس لأول مرة في التاريخ من أن يتخلصوا إلى حد بعيد من أشكال التضامن الآلي في نطاق الأسرة والقبيلة والقرية والحي وحتى الدولة القطرية، وأن يختاروا بمحض إرادتهم أشكالاً أخرى من التضامن العضوي الذي يجمعهم بأمثالهم من البشر بحسب اهتماماتهم وانتماءاتهم ومصالحهم.

ويكفي للتدليل على جِدّة هذه الظاهرة أن نذكر كيف كانت المعاهدات التي تبرمها الخلافة العثمانية مع الدول الأوروبية تفصّل الحقوق التي يتمتع بها رعايا تلك الدول في البلاد الإسلامية، بينما هي لا تنصّ على أية حقوق للمسلمين لدى الطرف المقابل. وليس مرد ذلك إلى ضعف العثمانيين في مواجهة المدّ الإمبريالي الغربي فحسب، بل هو راجع في المقام الأول إلى أنه لم يكن يُتصَوَّر أن يقيم المسلمون إقامة طويلة أو مستمرة في بلاد الكفار. المسلمون اليوم في أوروبا وأمريكا يُعدّون بالملايين، وإذا كانت نسبة هامة منهم قد هاجرت لأسباب اقتصادية محض فإن الجالية الإسلامية في الغرب تحتوي على أعداد كبيرة ممن هاجروا هرباً من العسف السياسي، وعلى كفاءات علمية لم تجد في بلدانها مجالاً لصرف طاقاتها الإبداعية.

هل هذه الرؤية إسلامية؟ الجواب طبعا بالنفي إن كان المقصود من هذه الصفة مطابقتها للرؤى التي تدعي الأرثوذكسية

بأصنافها المختلفة، التقليدية منها والإسلاموية، والتي تحتمي بسلاح التكفير لكل من يخالفها الرأي بتعلّة إنكاره لما هو «معلوم من الدين بالضرورة»، فضلاً عن اتهامه بالعمالة للأجنبي وتأثره بمقولات المستشرقين المغرضة. ولكن الجواب بنعم ليس أقل مشروعية، ولو كان مخالفاً لإجماع القدماء وأغلب ممثلي الإسلام الرسمي والحركي في أيامنا، إذ لعلَّه أكثر وفاء لمقاصد الرسالة المحمدية، وأوفى استجابة في الوقت نفسه لما يتطلبه التديُّن وفهم الظاهرة الدينية ووظيفة الدين في ظروفنا الراهنة ووفق آفاقنا الذهنية، المختلفة في كل شيء تقريباً عن ظروف أسلافنا وعقلياتهم وآفاقهم.

إن هذه الرؤية إسلامية، أولاً لأن أصحابها ـ مهما أنكر عليهم المنكرون ـ ليسوا من الملحدين أو النفاة أو المنتمين إلى دين آخر، بل هم من صلب الأمة الإسلامية وإن لم يكونوا من إنتاج المؤسسة الرسمية ومن ممثليها. ولئن خرج أصحاب هذه الرؤية الجديدة عن الإجماع المزعوم فلرد الاعتبار لما هو أساسي في الإسلام وللعودة به إلى نقاوته وتخليصه من رواسب التأويلات التي انزاحت به عن مقاصده استجابة لمقتضيات بناء الإمبراطورية في مرحلة أولى، ولضرورة المحافظة على تماسك الجسم الاجتماعي في عصور ما قبل الحداثة، سواء في ذلك عصور الازدهار الحضاري أو عصور الجمود والانحطاط.

وهي رؤية إسلامية ثانياً لأنها تأخذ مأخذ الجد ختم النبوة، بما هو إعلان، حسب عبارة محمد إقبال، عن إلغاء النبوة، أي عن إلغاء حاجة الإنسان، بعد نبوة محمد وبفضلها، إلى الاستنجاد بالقوى

الغيبية في تسيير أموره الشخصية والجماعية، بما يعنيه ذلك من إرساء للحرية الفردية في الإيمان أو الكفر، وفي فعل الخير أو الشر، وللمسؤولية الشخصية عما يختاره كل شخص في هذا الاتجاه أو ذاك، لا وصاية لأي طرف عليه، ولا رقيب عليه في أعماله سوى ضميره وما يتواضع عليه من قواعد التعامل مع أبناء مجتمعه.

وتستلزم هذه الرؤية نظرة مغايرة إلى التاريخ، نظرة نقدية لا تتنكر لإنجازات الأجداد، ولكنها كذلك لا تغيّب الرهانات السياسية والمجتمعية والاقتصادية التي وجَّهت حلولهم. ولا مناص في هذا الصدد من وضع كل التأويلات والتطبيقات الإسلامية التاريخية في إطارها الطبيعي، وهو الانتقال من الدعوة إلى المؤسسة، بما تفرضه المأسسة من عزوف عن المرونة التي كانت تطبع أداء الشعائر وفرض لأنماط موحدة من الطقوس، ومن تميّز عن المخالفين في المظهر والسلوك، ومن سنّ لعقائد ملزمة مسيّجة لما يجوز فيه الاختلاف وطارحة لما عداه في خانات البدعة والهوى والضلال.

ولعلّ أهمَّ رهان كان يشغل بال المسلمين، كما كان يشغل بال البشرية قاطبة في العصور القديمة، هو شرعنة المؤسسات التي وضعها الإنسان في الأصل لتنظيم حسن سير المجتمع وهروباً من الفوضى التي تتهدّده، ثم تناسى صبغتها البشرية وأضفى عليها صبغة مفارقة، لأن هذه الصبغة الدينية كانت بمثابة الضامن الأمثل لرضى الناس عنها وقبولها عن طواعية، ولتمتعها بالبداهة التي تنأى بها عن المساءلة والاعتراض. وقد تبيَّن الإنسان في العصر الحديث الاستلاب الذي كان واقعاً فيه بسبب هذا التبرير، وواجه بجرأة

وشجاعة هشاشة المؤسسات المجتمعية ونسبيتها، وأوجد البدائل للمشروعية الدينية الزائفة التي كانت تغلّفها، ولا سيّما عن طريق التمثيلية النيابية والديمقراطية. إلا أن المسلمين، إذ لم يسهموا في إنتاج هذه الحداثة في أبعادها المادية والفكرية، ما زالوا يجدون صعوبة في قبول نتائجها وفي مراجعة المسلّمات التي تعودوا عليها، ولذا تراهم مشغولين بمعارك تم تجاوزها في البلدان المتقدمة، من قبيل صلة الدين بالدولة، وتعيين الطرف المؤهل للتشريع، وحقوق المرأة ومساواتها بالرجل. فلا يدركون تبعاً لذلك أن هذه المعارك تلهيهم عن نحت مصيرهم بأيديهم، وأن من شأنها وضعهم على هامش التاريخ وإفقادهم أي وزن للتأثير في مجرى الأمور الخاصة بهم أو التي يشتركون فيها مع الآخرين.

صحيح أن الدين هو أفضل مصدر للثوابت التي يحتاج الإنسان إلى الركون إليها لمواجهة التقلبات التي تتتالى ولا تتشابه، ولإكساب حياته ومصيره معنى سامياً يقيه من العبثية، وللارتقاء بمنزلته من الحيوانية إلى الإنسانية في أنبل معانيها. ولكن صحيح كذلك أن الدين يفقد مصداقيته وينفضّ الناس من حوله إذا كانت ثوابته مبنية على أساس واهٍ ولا تأخذ في الاعتبار المكتسبات المعرفية التي حققتها البشرية في العصور الحديثة. ومن جملة هذه المكتسبات نزع الصبغة السحرية عن العالم، وردّ كلّ الظواهر الطبيعية والاجتماعية إلى أسبابها الموضوعية القابلة للفحص والتحليل والاختبار. كما أن من بينها الإيمان الذي ما انفك يزداد رسوخاً بأن للإنسان، بصرف النظر عن عقيدته ولغته ولونه وجنسه، حقوقاً غير قابلة للتصرف بأي وجه، خلافاً للنظرة القديمة التي لا

ترى فيه إلا شخصاً مكلَّفاً بواجبات تتفاوت بحسب منزلته السياسية والاجتماعية والجنسية. هذه المكتسبات وغيرها، رغم هشاشتها، ورغم أنها تُستغل في كثير من الأحيان في غير ما وُضعت له فتكون حقًّا أُريد به باطل، هي بصدد الارتقاء إلى معيار العلاقة بالآخر. ولا مهرب إذن للعرب والمسلمين من أن ينخرطوا في هذه السيرورة الكونية بلا احتراز أو تلكؤ بدعوى مخالفتها للشريعة. وما هي في الواقع مخالفة إلا لتأويل مخصوص للشريعة محكوم عليه إن آجلاً أو عاجلاً بترك المكان لتأويل آخر يسمح بالتعامل مع سائر البشرية على نفس الأسس المشتركة.

وتترتب على هذه الرؤية نظرة واقعية إلى العالم المحيط، تركّز على المنفعة في الحاضر والمستقبل أكثر مما تتعلّق بالماضي وصراعاته. وهذا العالم يتسم برغبة الولايات المتحدة في الاستئثار بالهيمنة، وبسعي أوروبا إلى الإبقاء على تبعية الدول العربية مشتتة لمصالحها، ولكنه يتسم كذلك ببروز قوى صاعدة في الصين والهند بالخصوص لها مصلحة في التعامل مع المجموعة العربية وهي غير تابعة للغرب، مثلما يتسم بظهور نزعات في أمريكا اللاتينية إلى البحث عن بديل للنظام الرأسمالي السائد وعن مساندة لها في هذا البحث في العالم العربي وفي غيره، فضلاً عن وجود قوى اقتصادية في اليابان وفي روسيا وفي البرازيل وغيرها لا ترضى عن تبعية العرب للغرب، وتفضل سائر الدول النامية دعم التعاون جنوب ـ جنوب كلما أمكنها ذلك.

ومن الواضح أن الانتماءات الدينية لا دخل لها في هذا المضمار، وأنه لا توجد في السياسة والاقتصاد صداقة دائمة أو

عداوة دائمة، والعلاقة بالعالم المحيط هي علاقة سياسية واقتصادية قبل كل شيء، مبنية على المصالح لا على العواطف، ولكنها كذلك علاقة إرادية وإن تعذر عليها القفز على المعطيات الجغرافية وعلى ميزان القوى الفعلي. وهي في نهاية التحليل علاقة يتعذر عليها أن تكون متكافئة ما دام العرب متخلفين، تحكمهم أنظمة استبدادية، وتنتشر بينهم الأمية والذهنية الخرافية، وتفرقهم العداوات المفتعلة والحرص على الزعامات الزائفة، وما داموا لم ينجحوا في مواكبة الحركة العلمية الكونية، وفي تصنيع بلدانهم والمشاركة في الثورة الرقمية والتحولات التقنية التي تجتاح المعمورة، وفي التخلص من الأنظمة العشائرية والقبلية بقيمها التمييزية تجاه المرأة بوجه خاص، أي تجاه نصف المجتمع بِرُمَّته.

وبعبارة أخرى فإن العلاقة بالعالم المحيط رهينة الوضع الداخلي قبل كل شيء. فمدى قوة الجبهة الداخلية وتماسكها هو المحدد لنوع تلك العلاقة. ولا يمكن أن نطمح إلى هذه القوة مع وجود كيانات ليست لها مقوّمات الدولة بكل المعايير، لا من حيث العمق التاريخي والجغرافي، ولا من حيث عدد السكان، ولا من حيث القدرة على درء الأخطار الخارجية، فضلاً عن القدرة على ردع المعتدين. لقد بيّن قيام اسرائيل في قلب المنطقة، مثلما تُبيّن كلَّ يوم الحربُ الأمريكية الدائرة على العراق، بما لا يحتاج إلى مزيد توضيح، كيف توفّر التجزئة وانقسام الصف مع الاستبداد المناخ الملائم للمشاريع الاستعمارية، وكيف يسهل توظيف الدين والانتماءات الطائفية الموروثة من الماضي السحيق لخدمة تلك المشاريع.

ومن نافل القول التذكير بحقيقة بديهية كثيراً ما تُنسى لفرط بداهتها، وهي أن الاستعمار لا يتسلط إلا في ظل القابلية للاستعمار، لأنه ليس قدراً محتوماً وليس بالتأكيد عقاباً من الله على ابتعاد الناس عن دينهم الصحيح، إذ هو لا يميز بين المسلم والمسيحي والبوذي، فلا أمل إذن في التخلص منه، بأشكاله القديمة والجديدة، والمباشرة وغير المباشرة، ما بقيت الشعوب العربية لا تتمتع بحياة ديمقراطية غير موصوفة (إسلامية، شورية، شعبية، تدريجية، إلخ) تكفل الحرية السياسية وحرية الرأي والتعبير والنقد، وما بقيت الفئات المحسوبة على النخبة تخشى على الهوية من الذوبان والانهيار، وكأنها معطى جامد لا يتطور لا بناء متواصل ومتعدد المكوّنات، وتتشبث بحدود ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز، ولا تجرؤ على مواجهة الرأي العام ونزعاته وقيمه المحافظة، لأنها ما زالت تعتبر التعددية الفكرية والسلوكية مصدر فتنة لا مصدر ثروة. ولا أمل في النهاية في تغير الأوضاع داخليًّا وخارجيًّا نحو الأحسن ما استمرت الغفلة عن مقوّمات القوة والكرامة والمناعة في هذا العصر، مقوّمات الحضارة الحديثة وقد أصبحت كونية بعد أن نشأت في الغرب، لا مقومات حضارتنا العربية الإسلامية الغابرة.

في أواخر القرن التاسع عشر لاحظ الشيخ محمد عبده أنه وَجَد في الغرب مسلمين بلا إسلام، وفي الشرق إسلاماً بدون مسلمين. وستتغير علاقة العرب بعالمهم المحيط نحو الأفضل يوم يكون في بلادهم إسلام بمسلمين يعيشون عصرهم بكل مواصفاته ومتطلباته الفكرية والقيمية والمادية، ولا يعيشون على الأوهام وعلى

الحنين المَرَضي إلى ماضٍ ولّى وانقضى بلا رجعة. ولا شك أن الطريق ما زالت طويلة، وأن السير فيها يتطلب النضال في كل الجبهات في نفس الوقت. لكن لا مراء كذلك في أن لأصحاب الفكر النيّر بمختلف توجهاتهم المذهبية مسؤولية خاصة في الإرشاد إليها والحثّ على إسراع الخطى فيها.

القسم الثاني

في تنظيم المجتمع

إشكاليّات ثقافة حقوق الإنسان

في العالم العربي: المعوّقات وسبل التطوير

من أهمّ السِمات التي يتميّز بها عصرنا أن لا يكاد أحد من رجال السياسة، على اختلاف الأنظمة والبيئات والأوضاع، وسواء كان في الحكم أو في المعارضة، يجرؤ على إنكار حقوق الإنسان إنكاراً صريحاً، بل كثيراً ما نشهد مزايدة عليها، وادّعاء احترامها على نحو لا يقبل المساومة، رغم ما تدلّ عليه الممارسة الفعلية أو الأيديولوجيا المستنَد إليها، من خرق سافر أحيانا ومقنّع أحياناً أخرى لهذه الحقوق. ويجدر بنا، قبل النظر في الإشكاليات التي تطرحها ثقافة حقوق الإنسان في المجال العربي، أن نضع هذه الثقافة في إطارها التاريخي العام، قبل تنزيلها في الإطار التاريخي العربي الخاص، لنتمكّن من تحديد أهمّ المعوّقات التي تقف في سبيل تعميمها، ومن استجلاء عدد من السبل الكفيلة بترسيخها وتطويرها.

ومن الطبيعي أن تختلف المواقف من أصل هذه الحقوق ومنبعها، فترى مَن يُرجعها إلى القيم اليونانية، ومَن يعتبر دينه التوحيدي، المسيحية أو الإسلام بالخصوص، هو الضامن لها قبل غيره. ولا مراء في أنّ الحضارات القديمة ـ أو إن شئت فَقُل

حضارات ما قبل الحداثة ـ قد مهّدت لظهور مفهوم حقوق الإنسان، وأنّ النزعة الإنسوية ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب، ولكنّ الثابت أنّ هذه الحضارات لم تبلغ البتّة مستوى المفهوم المطلق للإنسان، فلم تنظر إليه بصفته إنساناً قبل كلّ شيء، ترتبط قيمته بذاته وبجوهره، بل اهتمّت بالأعراض التي تطرأ عليه، ونظرت إليه بصفته «حرًّا» أو عبداً، مواطناً أو «بربريًّا»، مؤمناً أو كافراً، ذكراً أو أنثى، إلخ. كما أنّ فكر النهضة الأوروبية وفكر عصر الأنوار هما اللذان وفّرا الأرضية النظرية لاعتبار الإنسان يولَد مالِكاً لحقوق أصليّة مترتّبة على طبيعته البشرية وليست ممنوحة. إلا أنّ إدراج حقوق الإنسان في الدساتير والقوانين الأساسيّة لم يحصل قبل القرن السابع عشر، في بريطانيا أوّلاً مع «لائحة الحقوق» (Bill of Rights) في سنة 1688، وخصوصا قبل وثيقة إعلان الاستقلال للولايات المتحدة الأمريكية سنة 1776، والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطِن، الذي كان من أوّل ما بادرت به الثورة الفرنسية سنة 1789، والذي استلهمته جلّ الدساتير الغربيّة طيلة القرن التاسع عشر، وحتّى الحرب الكبرى 1914-1918 وقيام الثورة البلشفية في روسيا.

ولئن كان لأفكار زعماء النهضة الأوروبية وعصر الأنوار دور لا يستهان به في بلورة هذه الحقوق وفي صياغتها النظرية، فإنّ تأثير الأوضاع السياسية والاقتصادية كان في جدليّة متينة مع تلك الأفكار. فكما أنّ اشتداد وطأة الاستغلال الرأسمالي للطبقة الكادحة أدّى إلى قيام التنظيمات النقابية وافتكاكها لمجموعة من الحقوق لفائدة العمّال، فإنّ التسلّط الذي مارسه الحكّام المطلقون ولّد المطالبة

بالديمقراطية وبالحقوق السياسية للمواطنين، بعد أن كانوا مجرّد رعايا للملوك والأمراء. وهكذا تظافر شيوعُ العقلانية والفردانية، بما تقتضيانه من رفض للنظام الثيوقراطي ومن مسؤولية الإنسان بصفته شخصاً في تنظيم المجتمع الذي يعيش فيه، من ناحية، والوعيُ بضرورة مقاومة التسلّط والاستبداد، من ناحية ثانية، تَظَافَرَ هذان العاملان الأساسيان في نشأة الحقوق المعروفة في التقليد الفرنسي بالحقوق السياسيّة، وفي التقليد الأنغلوسكسوني بالحقوق المدنيّة (Civil Rights)، وفي التقليد الألماني بالحقوق الأساسيّة (Grundrechte).

ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أنّ تطبيق هذه المبادئ لم يتمّ في الديمقراطيات الغربية على النحو المعروف الآن بين عشيّة وضحاها، بل كان ثمرة صراعات ونضالات مريرة. فقد أُقصِي مِن التمتّع بها في البداية مَن لا يدفعون الضرائب، وأُقصِي منها النساء بالخصوص، فلم يُعترَف لهنّ بحق المشاركة في الانتخابات، مترشّحات أو حتّى مقترِعات، إلا في فترات متأخّرة، متفاوتة بحسب البلدان.

ومن جهة أخرى، أحدثت الثورة الشيوعية لسنة 1917 تحوّلاً نحو الاعتراف بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وشهِدَ القرن العشرون تجاذباً بين أولويّة النوعين من الحقوق. فكانت الأنظمة الليبرالية تؤكّد على الحقوق السياسية، بينما كانت دول المنظومة الاشتراكية تولي الأهمية الأولى للحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وهو ما دفع الاتحاد السوفياتي، على سبيل المثال، إلى الامتناع عن التصويت لدى المصادقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948.

وشَهِدت العقود الأخيرة من القرن المنقضي ظهور عدد كبير من الإعلانات والمواثيق والمعاهدات والصكوك والبيانات، ترمي جميعها إلى إقرار أنواع مختلفة من الحقوق، وتسعى إلى وضع الآليات الناجعة لدعمها وحمايتها على النطاق الدُوَلي والإقليمي. كما تأسّست العديد من المنظّمات في مستويات مختلفة، تُتابع القضايا المتعلّقة بانتهاك هذه الحقوق، وتدافع عن ضحايا عدم احترامها. وليس في نيّتنا استعراض الأدبيات الخاصّة بهذه المسألة إذ لا يتّسع المجال للتعليق عليها وبيان مواطن القوة والضعف فيها، ولكنّ ما يهمّنا فيها أنها تعكس بالتأكيد وعياً متنامياً، من الصعيد المحلّي إلى الصعيد العالمي، بضرورة افتكاك حقوق الإنسان وفرض احترامها حيث كانت منتهَكَة، وترسيخِها ودعمِها حيث كانت معترَفاً بها.

وتثير العلاقة بين هذه الظاهرة من جهة والسياسة من جهة ثانية مشاكل عديدة، من بينها أنّ النضال في سبيل حقوق الإنسان كثيرا ما تَنظر إليه الأنظمة القائمة ـ ولا سيّما في المنطقة العربية ـ باعتباره شكلاً غير مسموح به من أشكال المعارضة. ومن بينها كذلك أنّ القوى العظمى كثيراً ما تلجأ إلى التنديد بالأنظمة التي لا تسير حسب مصالحها، بدعوى أنها تَنتهك حقوق الإنسان، وتَسكُتُ في الآن نفسه عن ممارسات الأنظمة الحليفة والعميلة، ولو كانت نفس الحقوق مَدُوسَة فيها دَوساً أشنع وأوسع. إلا أنّه يحسن الانتباه، بصرف النظر عن توظيف الدفاع عن حقوق الإنسان لفائدة هذا الطرف أو ذاك، إلى أنّ علاقة السياسة بحقوق الإنسان تتعقّد وتتأزّم كلّما وُجد تنافر بين القيم والمرجعيات، سواء بين الدول أو

في صلب الدولة الواحدة بين مكوّنات المجتمع عموماً، وبالخصوص بين الفئة الحاكمة والنخبة المتشبّعة بقِيَم الحداثة.

فمن المؤكّد أنّ حقوق الإنسان مرتبطة ارتباطاً عضويًّا متيناً بطبيعة النظام السياسي، وقد كانت دوماً رديفة للديمقراطية والمشارَكة الفعلية في الحياة السياسية، وأنها لا تقلّ ارتباطاً عن الثقافة السائدة في المجتمع، والتي قد تَقبَل التسلّط والعنفَ وتغلُّبَ القويّ على الضعيف في وضعٍ ما، أو تَرفُضُه وتقاومه في وضع ثقافيّ آخر يسود فيه الإيمان بالحرّيّة، فلا تُقيّدها إلا بما يمسّ حرية الغير، وتؤمن بالمساواة فلا تُميّز بين النبيل والوضيع وبين الرجل والمرأة، ولا على أساس الاختلاف في اللون والرأي والمعتقد أو غير ذلك من الاعتبارات.

ولو نظرنا إلى البلاد الغربية التي كانت مهد منظومة حقوق الإنسان كما هو متعارَف عليها اليوم، للاحظنا أنّها نجحت إلى حدّ بعيد في القضاء داخل مجتمعاتها على بُؤَر الاضطهاد التي كانت تعاني منه، سواء كان صادراً عن المؤسّسة السياسية أو عن المؤسّسة الدينية. ولئن كان نجاحها نسبيًّا في القضاء على الاضطهاد الاقتصادي الذي يمارسه رأس المال، وعلى التفاوت الطبقي المجحف أحياناً، فإنّها غطّت على هذا الفشل النسبي بأن ضمنت لكافة مواطنيها، وخاصة للمهمَّشين وضعاف الحال، المقوّمات الأساسية للعيش الكريم، بفضل تعميم التغطية الاجتماعية وتشجيع المؤسسات العمومية والخاصة للتضامن الاجتماعي. وفي المقابل، فإنّ البلدان الغربية فشلت فشلاً ذريعاً في حلّ مشاكلها مع مضطهَديها هي، بالأمس كما اليوم. ولذلك فإنّ تعاملها مع

مستعمَريها في الخارج لم تُراعَ فيه قطّ نفس المعايير التي كانت محترَمة في داخلها، وما زالت تَكيل في هذا الصدد بمكيالَين، مكيال للأبيض المسيحي، ومكيال ثانٍ للملوّن والمسلم، ولغير الغربي عموماً. وسلوكُ المستعمِرين بالأمس القريب في الجزائر وغير الجزائر لم يمّحِ من الأذهان، مثلما أنّ سلوك الأمريكان في أيامنا في «غوانتانامو» و«أبو غريب» يقوم خير شاهد على هذه الازدواجية، فلا يحتاج الأمر إلى مزيد بيان. بل إنّ الحلّ الذي ارتضته أوروبا لفضّ مشكلتها مع يهودها الذين كانوا عرضة للإقصاء والاضطهاد منذ القرون الوسطى في شتّى الأقطار الغربية، تَمثّلَ في ارتكاب مظلمة أخرى بتمكينهم من احتلال أرض فلسطين وطرد أهلها منها وتشجيع اليهود على الهجرة إليها واستيطانها، وتَمثّلَ أيضا في تجريم كل من يجرؤ على نقد اليهود، بذريعة معاداة الساميّة.

يجدر بنا أن لا ننسى هذه الحقائق حتّى لا يُظنَّ أنّ حقوق الإنسان مَصُونة بالكامل في أيّة رقعة من المعمورة، أو أنّ القضية تكمن في استيراد الأنموذج الغربي على علاّته، دون اعتبار مراكز قوّته ومراكز ضعفه. ولا يجوز لنا كذلك أن نغفل عن أنّ حقوق الإنسان أصبحت أُفُقًا لكلّ الناس يتطلّعون إليه تطلّعاً واعياً حيناً وغامضاً أحياناً، مهما اختلفت تواريخهم وأديانهم وأنظمتهم وثقافاتهم. وبعبارة أخرى فإنّ حقوق الإنسان قد اكتسبت صبغة كَونية أو هي بصدد اكتسابها بنَسَق متسارع، بفضل سرعة انتشار المعلومات وتقلّص المسافات بين البشر، ولم يعد أحد قادراً على اعتراض تيّارها الجارف. فأقصى ما يستطيع معارضوها فعلَه هو ربح الوقت وتأخير اليوم الذي تتجسّم فيه هذه الحقوق على أرض الواقع.

إنّ المنطقة العربية منطقة استراتيجية بكل معاني الكلمة، وليس ذلك فقط لأنّها تحتوي على أهمّ مخزون للنفط في العالم، أو لأنّها شهدت، بعد مرور عديد الحضارات العريقة، وبعد نشأة التوحيد في أحضانها، مولدَ الإسلام، ويتّجه إليها كلّ المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها بأنظارهم ومشاعرهم. فهي تقع جغرافيًّا في ملتقى التيارات والتأثيرات من الشرق والغرب ومن الشمال والجنوب. وهي، بتاريخها الطويل الذي توالت عليه الانتصارات والهزائم، وبطاقاتها البشرية المتوثّبة والمهدورة، مليئة بالتناقضات، وحُبْلَى في الميدان الذي يهمّنا الآن، ميدان حقوق الإنسان، بإمكانيات النجاح والفشل على السواء في امتلاك هذه الحقوق وتوطينها.

وإنّه لَمِن العسير، بالنسبة إلى من يدرس إشكاليات ثقافة حقوق الإنسان، أن يفصِل المستوى الرسمي أو الحكومي، عن المستوى الشعبي. فالثقافة، أيًّا كان الجانب الذي تُتناول منه، لا تتداخل فيها العوامل الرسمية والشعبية وحسب، بل تتداخل مع هذين المستويين العوامل الاقتصادية والبيئية والتاريخية والخارجية، وحتّى الإرادية، إرادة الأفراد والشعوب. ولذلك فإنّ تحليلنا لهذه الإشكاليات من زاوية معيّنة لا ينبغي أن يُستنتَج منه أنّها معزولة عن ما سواها من المؤثّرات العديدة والمتشابكة إلى مدى بعيد، فما هي سوى وجه من وجوه قضية شاملة لا يمكن اختزالها في بُعد من أبعادها دون تشويهها.

على هذا الأساس سينصبّ اهتمامنا على الإشكاليات التي للدولة فيها مسؤولية كُبرى، وإن كانت تلك المسؤولية مشترَكة مع أطراف اجتماعية أخرى نافذة، ورهينةَ أوضاع ليس للمرء أن ينتظر

تطوّرها إلا بصفة تدريجية، وبعد تراكم الخِبرات وحتّى الخَيبات والنكبات. ونظراً إلى اتّساع الموضوع فقد اخترنا أن نتناول ثلاثة محاور رئيسية، هي على التوالي: مسألة الخطاب الرسمي من حيث علاقته بحقوق الإنسان، فقضيّة التعليم، وأخيرا قضيّة التشريع.

في البلدان التي تنعم بالديمقراطية السياسية لا يحتلّ الإعلام الصادر عن الحكومات إلا حيّزاً ضيّقاً إلى أبعد حدّ من جملة الإعلام المكتوب والمسموع والمرئي، الذي يوكَل أمره إلى مؤسّسات المجتمع المدني وإلى وسائل الإعلام التي يمتلكها الخواصّ أو الشركات أو أصحاب المصالح ومجموعات الضغط على تنوّعها. وفي جلّ الحالات يكون الصحفيون من أهل المهنة، ويتوزّعون بحسب ميولهم ومذاهبهم الفكرية والسياسية. أمّا المشهد الإعلامي العربي العام، وباستثناءات قليلة جدًّا، فتطغى فيه الدعاية على الإعلام، ويكاد لا يكون سوى بوق يضخّم ما ترغب الحكومات في إبلاغه إلى الرأي العام، ويُغيَّب فيه تغييباً الرأيُ المخالف.

وقد حاولت صحف ودوريات عربية عديدة التخلّص من الرقابة المسلّطة عليها، والتجأت إلى الصدور في لندن أو باريس، ولكنّ الكثير منها عجز عن الاستمرار ووقع في قبضة أصحاب رؤوس الأموال، النفطية بالخصوص، فالتزمت في الأغلب بسياسات بلدانٍ وجِهاتٍ معيّنة، وتجنّبت الخوض في خروق حقوق الإنسان حيث كانت تسيء إلى سمعة تلك البلدان والجهات. وليس من باب المبالغة القول إنّها لا تقوم بالمهمّة التنويرية المنتظَرة منها، وتكرّس الخطاب الذي يدغدغ المشاعر، فلا تحمل على التفكير النقدي الحرّ في القضايا الجوهرية الحسّاسة.

وقِسْ على ذلك خطابَ الفضائيات الموجّهة إلى الجمهور الناطق بالعربية. فمن المعروف أنّ عدد هذه الفضائيات قد عرف تزايداً مرموقاً في السنوات الماضية، إلا أنّه لا توجد من بينها قناة تلفزية واحدة تروّج لخطاب حداثي في كلّ ما يتعلّق بالشأن الثقافي عموماً، وبالشأن الديني على وجه الخصوص، بل إنّ خطابها مُغرق في المحافظة والماضوية، ولا يتعرّض إلى المشاكل الحقيقية العميقة التي تواجه الفكر الإسلامي إلا من باب التهجّم على كلّ من يمسّ بما تعتبره ـ عن خطإ ـ من الثوابت التي لا تجوز إعادة النظر فيها ومراجعتها.

فإذا أضفتَ إلى ذلك الرقابةَ التي تخضع لها الكتب بشتّى أنواعها، والحصارَ المضروب على الفكر النقدي بصفة خاصة، أدركتَ السبب، على امتداد المنطقة العربية، في القلّة المأسويّة للعناوين الجادّة في المباحث المتّصلة بعلوم الإنسان والمجتمع، وهي التي شهدت في العالَم المعاصر ثورة مذهلة وحقّقت مكاسب لا مراء فيها في علوم التاريخ والإناسة والاجتماع والسياسة والاقتصاد والدين والنفس واللسان وغيرها. وازدهرَت على العكس من ذلك النشريّات التي تروّج لخطاب ظَلَاميّ من شأنه تلهيةُ الناس عن مشاكلهم المصيرية وتخويفُهم من عذاب القبر وممّا ينتظر المخالفين لأحكام فقهاء الماضي السحيق من ويلات جهنّم.

في ظلّ هذه الأوضاع، لا عجبَ أن يَشيع في الساحة الثقافية العربية فقرٌ مدقع في الإنتاج ذي الصبغة الحداثية الذي لا يأنف من القطيعة مع الماضي ومن المغامرة في البحث عن البدائل الملائمة للظروف المستجدّة. فالخطاب السائد خطاب تمجيدي فجّ، متّجه

إلى الخلْف لا إلى الأمام، ولا يريد أن يعترف بأنّ الأرضية المعرفية التي انبنت عليها حلول الماضي لم تعد مناسبة لمسايرة عصر الحرية والمسؤولية الفردية، وذلك لأنّه غير واعٍ بأنّه، مثل أيّ خطاب ماضوي، إنما يستند صراحة أو ضمنيًّا إلى خلفية فلسفية وإلى نظرة إلى الحياة وإلى الإنسان وإلى الكون هي من خصائص نظرة الإنسان في عصور ما قبل الحداثة. وهو غير واعٍ بطبيعة الحال بأنّ العلم الحديث قد تكفّل بنزع الأقنعة الغَيبيّة التي كانت تُخفي حقيقة المؤسّسات المجتمعية برمّتها، وتحجب صبغتها البشرية الهشّة.

قد يتذرّع الحكّام بأنهم لا يستطيعون معارضة الرأي العام في بلدانهم، ولكنّ ما ينمّ عنه موقفهم هو أنّهم أوّل المستفيدين من ذلك الخطاب المكتفي باجترار الشعارات المحفوظة دون نقد أو تدبّر، لأنّهم ـ في غياب المشروعية الديمقراطية التي تبرّر ممارسة الحكم ـ في حاجة إلى المشروعية الدينية ولو كانت زائفة. وليس المطلوب منهم أن يكونوا طرَفاً في الصراع الفكري والثقافي، بل إنّهم مطالَبون بحماية حرية الفكر والتعبير، ما دامت هذه الحرية لا تمسّ من حرية الغير ولا تدعو إلى العنف وإلى التباغض بين الناس. وفي غياب هذا السلوك، يغلب التناقض الصارخ بين القول والفعل، بين النظرية وتطبيقها، ويفتقر الخطاب السائد إلى القدر الأدنى من المصداقية.

وعلى سبيل المثال فقط، يؤكّد هذا الخطاب بمناسبة وبلا مناسبة على الوحدة بين أفراد القطر أو الأمّة، وهو إذ يقوم بذلك يُنكر التعدّدية الفعليّة للآراء والمذاهب الفكرية والأخلاقية في المجتمع، وتضارُبَ المصالح الفئوية والطبقية، فيؤدّي ذلك إلى

تعميق هذه التناقضات وتهيئة المناخ إمّا للتفسّخ واللاأدرية والإحباط والهروب من الواقع نحو الوهم والخرافة أو الهجرة، وإمّا لحلول اليأس العنيفة والمتطرّفة، عِوَضَ أن يمهّد السبيل لفضّ النزاعات، الطبيعية في كل مجتمع، عن طريق الحوار وتقارع الآراء في واضحة النهار. فكأنّ الأنظمة العربية اختارت سلوك النعامة التي تخفي رأسها في التراب عند شعورها بالخطر، بديلاً لمواجهة المشاكل المتنوّعة التي يُفرزها تصادم القديم والجديد، والموروث والطارئ، والأصيل والدخيل، على نحوٍ لا عهد للآباء والأجداد به، وخوفاً من فتح الباب أمام المجهول وغير المتعارَف.

وعلى صعيد آخر، تقتضي المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان معاملة أيّ شخص بصفته بريئاً حتّى تثبت إدانته، بقطع النظر عن حجم التهمة الموجّهة إليه ونوعيتها. وليس للسلطة التنفيذية أن تحلّ في هذا المجال مقام السلطة القضائية المستقلّة. وكلّنا يدرك المسافة الهائلة التي تفصل البلاد العربية عن بلوغ هذا المستوى من احترام حقّ الإنسان في المثول أمام قضاء منصِف غيرِ مدجَّن وتتوفّر فيه ضمانات الدفاع وتطبيق القوانين العاديّة العادلة. وكلّنا يعلم أنّ التمتّع بهذا الحقّ أساس لازدهار العمران وطمأنينة الناس على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، بينما تنتشر معاملة المواطن في عديد الحالات على أنّه مُدان وعليه أن يُثبت براءته، ويَشيعُ التمييز بين المتقاضين بحسب قربهم أو بعدهم من أصحاب الجاه والنفوذ.

هل ننتظر من الحكّام أن يتخلّوا عن مثل هذه الممارسات، وأن يصبحوا ديمقراطيين ومحترِمين لحقوق الإنسان؟ لا نظنّ أنّ من الواقعية انتظارَ هذا التغيير الجذري في سلوكهم. فالديمقراطية لها

شروط، ولا يمكن أن توجد في ظلّ علاقات إنتاج تقليدية، أو في أنظمة قائمة على الريع، ولم تَشهد حركة تنويرية شاملة. الديمقراطية تعني محاسبة الحكّام، ووعي المواطن بأنّ له حقًّا متساوياً مع سائر المواطنين في الاستفادة من الثروة التي يُسهم هو في إنتاجها، ولا يَنتظر منّة من أحد في تمتّعه بحياة كريمة. وبديهيّ أنّ هذا الوعي لا يتوفّر إلا عندما يتجاوز الناس في بلدٍ ما عتبةَ الفقر والخصاصة والأمّية، وعندما يتكفّل شيوع التعليم ببثّ ذهنية جديدة تؤمن إيماناً راسخاً بأنّه لا قيمة تعلو على قيمة الإنسان بصفته مالكاً لحقوق غير قابلة للمساومة تحت أيّة ذريعة.

من هنا كانت أهمية المسؤولية الملقاة على عاتق الدولة في إرساء نوعية جديدة من التعليم تقطع مع الحفظ والتكرار، وتنمّي ملكات النقد والمبادرة والابتكار. إنّ إلقاء نظرة سريعة على نسبة الأمّية في البلاد العربية من شأنه أن يسلّط الضوء على المسافة البعيدة التي يتعيّن عليها أن تقطعها في أقرب وقت ممكن، ولا سيّما بالنسبة إلى القضاء على أمّيّة البنات. إلا أنّ الأرقام في حدّ ذاتها قد تكون مضلِّلة، ولا تعكس بأمانة واقع التعليم المتخلّف في جلّ البلدان العربية. فمن الواضح أنّ حذق اللغات الأجنبية الحيّة يشكو ضعفاً فادحاً في هذا المستوى، وأنّ إنتاج المعرفة في عصرنا يتوقّف على مدى إمكانية المسايرة لما يُنشَر ويُذاع بتلك اللغات. وحذقُ اللغات الحيّة لا يعني مجرّد الاطّلاع على الكشوف العلميّة والتقنية فحسب، بل يعني في الدرجة الأولى تَمَثُّلَ ثقافات أخرى مُبدِعة تمثّلًا دقيقاً في كلّ ميادين الثقافة: في الفنّ والفكر والأدب وعلوم الإنسان والمجتمع، مثل العلوم الصلبة والتكنولوجيا. ولذلك فإنّ إدخال

جرعات كافية من اللغات الحيّة في برامج التعليم في كلّ مراحله يضحي ضرورة ملحّة، مع توفير المراجع والنصوص المكتوبة بتلك اللغات دون رقابة ووصاية على عقول الناشئة.

ورغم أنّ الترجمة ضرورية، وأنّها تستدعي بذل جهود جبّارة حتّى يستطيع القارئ العربي أن يجد ضالّته في كلّ مجالات المعرفة بلُغَتِه، فإنّ الترجمة وحدَها لا تكفي، ولا يمكن أن تنهض بما ينهض به الاطّلاع المباشر على الإنتاج الأجنبي. والأنموذج الأوروبي الذي يشجّع على تبادل الطلّاب بين الجامعات الأوروبية خير دليل على أنّ البلدان المتقدّمةَ ذاتَها تشعر بالحاجة، رغم تقدّمها، إلى أن يعرف الطالب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة، فما بالك والآلاف المؤلّفة من خرّيجي الجامعات العربية عاجزون عن قراءة كتاب أو مقالة أو دراسة في اختصاصهم بلغة أجنبية أيًّا كانت، وهم يحصلون على الشهادات وهم يجهلون ما أبدعه أساطين الفكر في الغرب، من أمثال ديكارت (Descartes) وهيغل (Hegel) وماركس (Marx) وكانط (Kant) وفيبر (Weber) ودوركهايم (Durkheim) وأضرابهم، فضلاً عن المعاصرين من أمثال غادامير (Gadamer) وريكور (Ricoeur) وتشومسكي (Chomsky) ورولز (Rawls). والأدهى من ذلك أنّك لا تجد، على طول العالم العربي وعَرضه، عشرة باحثين قادرين، على سبيل المثال، على قراءة الموسوعة التي كتبها يوسف فان إس (Joseph Van Ess) والتي تتعلّق بتراثهم الخاصّ بعلم الكلام في القرنين الثاني والثالث!

وغيرُ خافٍ أنّ آلاف الكفاءات العربية هاجرت هجرة مأسوية إلى البلدان المتقدّمة، بحثاً عن أمرين تفتقدهما في بلدانها الأصلية:

بَحْثًا أوّلا عن حرية الرأي والتعبير، وحتّى عن السلامة الجسدية، في ظلِ أنظمة استبدادية لا ترضى إلا عن من يسبّحون بحمدها بُكْرةً وعَشِيّةً، حتّى في تجاوزاتها الصارخة. وبحثاً ثانياً عن المناخ العلمي والمخابر المجهّزة تجهيزاً عصريًّا، والتي لا تعطّل عملَها الرقابةُ والبيروقراطية الخانقة. فلا غرابة أن يكون حظّ العالم العربي من الإنتاج العلمي ومن براءات الاختراع في الحضيض. وأيّ كرامة للإنسان في أيامنا إن لم يكن مسايِراً للتقدم الحضاري لا مستهلِكاً سلبيًّا للسِلع التي ينتجها غيره، وضحيّة سهلة لجشع الشركات المتعدّدة الجنسية ولقوانين السوق التي لا يستفيد منها في نهاية التحليل سوى الأقوياء؟

إنّ منظومة حقوق الإنسان منظومة متكاملة العناصر، لا تستقيم فيها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية متى لم تتوفّر الحقوق السياسية، ولا توجَد الحقوق السياسية إلا في الظروف الثقافية التي تساعد على مواكبة النموّ الاقتصادي وعلاقات الإنتاج الحديثة، بمؤسّساتها التي تقطع مع ما يسمّيه دوركهايم التضامن الآلي بين أفراد المجتمع، متمثّلاً في القبَليّة والعشائرية والانتماء إلى فرقة (أهل السُنّة، الشيعة، إلخ.) أو مذهب (الحنفي، المالكي، إلخ.)، لتُحِلّ محلّها التضامن العضوي الذي يختاره الناس عن طواعية وعن وعي بما يترتّب عليه في الآن نفسه من واجبات نحو الدولة ونحو المجموعة التي يختار الفرد الانتماء إليها، ولا تُفرَضُ عليه بحكم الميلاد أو المكان أو غيرها من الإكراهات الموروثة.

ويؤدّينا ذلك إلى إثارة مسألة القِيَم السائدة، وهي قِيَم تتنافى تنافياً كلّيًّا مع قيم الحداثة وحقوق الإنسان. فالقيم المنغرسة في

المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة هي التي لخّصها الشاعر في قوله:

وما أنا إلا من غَزيّةَ، إن غَوَتْ غَوِيتُ، وإن تَرشُد غَزيّةُ أَرشُدِ

فهي لا تؤمن بالحرية الفردية، ولا بقيمة الإنسان أو بمكانة له متميّزة خارج نطاق المجموعة، إذ القبيلة هي التي تضمن له الأمن والحماية والطمأنينة، بما أنّ الدولة المركزية كانت غائبة أو ضعيفة.

ولقد كانت الدولة قديماً، في الحضارة الإسلامية كما في سائر الحضارات، تتّخذ دوماً شكل الإمبراطورية التي تتّسع حدودها وتضيق بحسب موازين القوى، وتتعايش فيها الأديان والأعراف المختلفة. ولم تكن مهامّها تتجاوز حفظ الأمن الداخلي والخارجي وجباية الضرائب، إلا في حالات نادرة تقوم فيها بأعمال تخدم المصلحة العامة، كحفر قنوات الريّ أو بناء البيمارستانات. وتَغيّرَ شكل الدولة العصرية وتعدّدت مشمولاتها، فأصبحت ذات حدود جغرافية قارّة، ويسري فيها قانون موحّد، وتتعهّد، بالإضافة إلى مهامّها التقليدية، بالتعليم والصحّة والاقتصاد، بل صارت دولة أخطبوطية بإمكانها التدخّل في جميع شؤون الحياة، الحميمة منها والعمومية، بما يتوفّر لها من وسائل الرقابة والتأثير التي لم تكن تحلم بها أعتى الإمبراطوريات. ورغم هذا التغيّر الجوهري فقد بقيت رواسب الذهنية والقيم التقليدية سارية في النفوس، ولم تُساير التحوّلات البنيوية التي طرأت على طبيعة الدولة.

هكذا يكون التشريع أداة فعّالة في يد الدولة لضمان حقوق الإنسان، ولو كان المجتمع غير مهيَّإ تهيّؤاً كاملاً لقبولها والعمل

بها. فمن المعروف أنّ القوانين الوضعية تعكس في الغالب موازين القوى في المجتمع، ولكنّها قد تكون في عدد من الحالات متأخّرة عن تطوّر ذلك المجتمع، كما قد تكون في حالات أخرى جارّة إيّاه إلى التطوّر. ويقتضي الأمر إذ ذاك حملة تفسيرية وتربويّة حقيقية كي لا تبدو القوانين مُسقَطة على الواقع أو معتدية على ضمائر الناس. ولئن كانت الأصوات المحافِظة التي تتشبّث بالإبقاء على الأوضاع الراهنة، أو تنادي بالعودة إلى أوضاع المجتمعات قبل الحديثة، هي الأصوات التي تعلو الساحة الثقافية العربية وتسيطر عليها سيطرة شبه كاملة، فإنّ ذلك لا يعني بحال أنّها تستجيب لتطلّعات المواطنين استجابة أفضل من الأصوات الدافعة إلى التغيير والحريصة على ضمان حقوق الإنسان.

ولعلّ مجال قوانين الأسرة والأحوال الشخصية هو المجال الذي يستحقّ من الحكومات أوفر عناية، حتّى لا يبقى رهين الأحكام التي سنّها الفقهاء في ظروف غير ظروف المجتمعات الحديثة، ووِفْقَ تأويلات بشريّة ليست هي بالضرورة الأكثر وفاء لروح الإسلام ولمقاصد الرسالة النبوية. فإذا كان الفقه في الماضي يجهل الحدود السياسية والجغرافية، ويقوم بوظيفة تنظيم المجتمع بحسب القيم السائدة، وإن أُلبِست لَبوساً دينيًّا، فمن الملاحظ أنّ تطوّر المجتمعات الإسلامية أدّى إلى السير نحو صياغته صياغة قانونية لم تكن له في عهد أئمّة المذاهب وأتباعهم. وما عَمَلُ السلطان العثماني سليمان القانوني في القرن السادس عشر في سبيل تقنين الفقه الحنفي إلا بداية لهذه السيرورة التاريخية التي لم تكتمل، نظراً إلى الجمود الذي خيّم على العالم الإسلامي في

القرون الأخيرة. وكان للاستعمار الذي شمل جُلّ البلدان الإسلامية أثَرٌ في زرع بذور العداء للقانون الوضعي، فنُظر إليه على أنّه غريب ومُنافٍ للدين.

ومن المفارقات التي لا يتفطّن إليها دُعاة المحافظة أنّهم لا يَدْعُون إلى الرجوع إلى الوضعية التي كان التشريع فيها خارج نطاق الدولة ومن مشمولات الفقهاء وحدهم، بل ينادون بتقنين الفقه على الصورة التي استقر عليها في كلّ بيئة، أي بتدخّل الدولة في مجالٍ لم تكن تتدخّل فيه. وبصرف النظر عن كون هذا التقنين يضيّق من الحرية التي كانت للمسلم في اتّباع مذهب من المذاهب الفقهية متّى قُنّنت أحكام أحدها دون غيرها، فإنّ التقنين إنّما يعني أوّلاً وأخيراً إمكانية التعديل والتغيير، تلك الإمكانية التي يرفضونها عندما يتمسّكون بأحكام جامدة يدّعون أنّها أحكام إلٰهية، كاملة، نهائية، غير قابلة للتحسين.

ولا يتفطّنُ هؤلاء كذلك إلى أنّ القانون، في تعريفه الشائع لدى المختصّين فيه، هو مجموع معاييرَ للسلوك ذاتِ طابع إلزامي، في حين أنّ في الفقه حُكمَين من جملة الأحكام الخمسة لا يمكن البتّة إدخالهما في القانون، وهما المندوب والمكروه. فهذان الحُكمان ليس فيهما إلزام بالفعل أو بالترك، وهما مرتبطان بالأفق الأخروي وبسُبُل النجاة يوم الحساب، وهو بداهة أمر غير ذي صلة بالمعايير التي لها صبغة قانونية خالصة. ولو ارتفع اللَبس العفويّ أو المقصود بين الشريعة الإلٰهية، بما هي الطريق إلى النجاة التي يتعيّن على المؤمن سلوكُها مهتدِياً بتوجيهات الوحي، من جهة، والفقهِ بما هو فهمُ البشر لهذه الشريعة وتأويلُهم لتوجيهاتها بحسب مداركهم

المحدودة والنسبية، من جهة ثانية، لَمَا أنكر مُنكِرٌ القانون الوضعي الذي يجتهد المسلمون في وضعه على أساس المبادئ الإسلامية.

إنّ المتمعّن في القوانين السارية في مختلف البلدان العربية، والتي تنظّم الاجتماع والاقتصاد، يلاحظ أنّها في جملتها قوانين وضعية: قوانين المرور والطيران والملاحة والمحاسبة والشركات والإدارة والجمارك والتعليم والمواصلات وغيرها. ولا غرابة في ذلك، فلم تكن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في عصر أئمة المذاهب في نفس درجة التعقيد والتشعّب التي تتميّز بها الحياة المعاصرة. ولا تشذّ عن هذه القاعدة إلا الأحوال الشخصية، فيُترك أمرها في الغالب إلى أحكام الفقهاء، وإلى المحاكم المسَمّاة شرعيّة. والإشكاليةُ المطروحة على الحكومات العربية، باعتبار هذه الأحكام متعارضة مع حقوق الإنسان، نظرًا إلى احتوائها بالخصوص على تمييز بين الرجال والنساء، وباعتبار الضغوط الداخلية والخارجية في سبيل مطابقة تلك الأحكام للمساواة بين الجنسَين، هي التالية: ما هي السياسة التي ستنتهجها هذه الحكومات حتّى تستجيب للقيم الكونية في هذا المجال؟

الخيار الأوّل هو الإبقاء على الوضع الراهن، بما في هذا الوضع من انتهاك لحقوق الإنسان، وبما في هذا الخيار من عيوب مفضوحة، بل من إساءة إلى صورة العرب والإسلام في العالَم، ولدى الشرائح الاجتماعية المؤمِنة، في البلدان العربية ذاتها، بضرورة التخلّص من رواسب الذهنية القروسطية، وبتفعيل دور المرأة في الدورة الإنتاجية، حيث لا سبيل إلى التقدّم وإلى تنمية حقيقية بينما نصف طاقات المجتمع معطّلة. ولا نرانا في حاجة إلى

بسط القول في هذا الخيار، بما أنّه تكريس للحالة التي لا تُحترَم فيها حقوق الإنسان، ولكننا مضطرّون إلى التأكيد على أنّه خيار يعكس قلّةَ الوعي، أو الجبنَ السياسي، أو ثقافةَ الانغلاق، أو هذه العواملَ مجتمعة. وإن استمرّ العمل به فسيكون بلا مراء كارثةً تُضاف إلى الكوارث العديدة التي أصابت العالم العربي في العقود الأخيرة، ولعلّه أحد أسباب هذه الكوارث.

الخيار الثاني هو من النوع الذي فرضه مصطفى كمال في تركيا، حين ألغى المحاكم «الشرعية» وعوّض الأحكام الفقهية الخاصة بالأحوال الشخصية بقانون الأسرة السويسري بحذافيره. ويبدو هذا الخيار منافياً للإسلام في خطاب المؤسّسة الدينية التقليدية وفي برامج الحركات الإسلاموية المنتشرة في البلاد العربية، إلا أنّ ما يلفت الانتباه بصدده أنّ الحزب الإسلامي الذي يحكم تركيا الآن، ووصل إلى الحكم بطريقة ديمقراطية، لم يفكّر قطّ في التراجع عن ما يراه المجتمع التركي في جملته، لا فئاتُه المتشبّثة بإرث أتاتورك وحدها، مكتسباتٍ ليس مستعدّا للتفريط فيها، من مثل المنع الباتّ لتعدّد الزوجات.

أمّا الخيار الثالث فهو الذي تبلور في تونس عبر حركة تنويرية جريئة بدأت منذ القرن التاسع عشر وتواصلت طيلة القرن العشرين، أساسُها الوعي بضرورة القطع مع جمود الماضي وتخلّفه وذهنيته المنغلقة. وهكذا كانت تونس سبّاقة إلى إلغاء الرقّ في سنة 1846 وإلى وضع أول دستور عربي سنة 1861، وبادرت حكومتها، بعد أشهر قليلة من الحصول على الاستقلال سنة 1956، إلى إصدار «مجلة الأحوال الشخصية»، على أساس الاجتهاد في فهم الدين،

وذلك بالتشريع في ما سَكَتَ عنه النص القرآني حسب ما تقتضيه المصلحة والقِيَم الحديثة، وبعدم التقيّد بتأويلات الفقهاء القدامى وفهومهم متى وُجدت نصوص قرآنية ذات علاقة ببعض مسائل الأحوال الشخصية. فكان أصحاب هذه المجلّة حريصين على التشريع من داخل الفضاء الإسلامي، لا بالنقل والاستيراد من الغرب كما حصل في تركيا، وكانت أحكامُها مراعية في الآن نفسه لحقوق الإنسان في مفهومها الحديث. ولم تَلقَ التشريعات الجديدة إلا معارضة هامشية جدًّا، حتّى إنّ الحركة الإسلاموية التونسية اضطرّت بعد تردّد إلى الإقرار بأنّها ثمرة اجتهاد في الدين لا تَنَكّرٍ له أو معاداة.

من الواضح إذن أنّ خيار التشريع على هذا الأساس هو الحلّ الأفضل لقضية حقوق الإنسان في العالم العربي. ولذلك سنستعرض نماذج ممثّلة من المسائل التي يمكن للحكومات أن تبتّ فيها في اتجاه التوفيق بين مقتضيات الدين ومقتضيات حقوق الإنسان معاً. وتهمّ أربعٌ منها الأحوالَ الشخصية، وهي مسائل حسّاسة وتثير في العادة ردود فعل متشنّجة، ولذا يتعيّن على الحكومات التحلّي بكثير من الحصافة والجرأة لعلاجها.

أولى هذه المسائل تعدّدُ الزوجات. فلقد دأب الفقهاء على السماح بهذا التعدّد استناداً إلى الآية الثالثة من سورة النساء. وبصرف النظر عن أنّهم لم يعتبروا الشرط الذي في أول الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: 3]، واحتفظوا بجوابه فقط: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾، ممّا يخالف أبسط قواعد اللغة، فإنّ ما جاء إثر ذلك في الآية نفسها: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا

تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ وما جاء في الآية 129 من نفس السورة: ﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ﴾ من شأنه أن يُخوّل للدولة إلغاء الرخصة الخاصة التي وردت في النص، ومنعَ تعدّد الزوجات بكلّ أصنافه. فإنّ عمر بن الخطاب لم يتحرّج من تعطيل العمل بنصّ صريح يخصّ سهم المؤلَّفة قلوبهم من الصدقات (التوبة 9/60) لأنّه رأى أنّ الإسلام لم يَعُد في حاجة إلى تخصيصهم بهذا السهم. والأمر بالمثل بالنسبة إلى تعدّد الزوجات في عصرنا، إذ لم يعد له مبرّر يسوّغه باعتبار المكانة التي أصبحت المرأة تحتلّها، وأنّ هذا التعدّد صار مسًّا من كرامتها ومن مبدإ مساواتها بالرجل، كما ينصّ عليه صراحة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي فتوى الشيخ محمد عبده وموقف علّال الفاسي المجيزيْن لمنع الحكّام لهذا التعدّد، وكِلاهُما من العلماء السلفيين، وفي آراء علماء الإسلام المتنوّرين العديدين المؤيّدين لحصر الزواج في واحدة، ما يوفّر مرتكَزاً متيناً للحكومات الراغبة في التشريع في هذا الاتّجاه.

المسألة الثانية تتعلّق بحقّ المرأة في اختيار زوجها بدون وصاية من أحد، على غِرار حقّ الرجل في اختيار زوجته. إنّ الإقرار بهذا الحقّ وسنّ التشريع الذي يَعترف به لا يتعارض مع أيّ نصّ، بل مِن المذاهب الفقهية مَن لا يشترط الوليّ في عقد النكاح، وكانت المسألة خلافية منذ القديم. وذلك ما ييسّر على المشرّع اتّخاذ ما يتلاءم وأَحَدَ حقوق الإنسان الأساسية، أي مبدأ المساواة بين الجنسين. والحالةُ الوحيدة التي قد تثير اعتراضاً جدّيًا هي اختيار المرأة لشريك حياتها من بين أهل الكتاب، مثلما يجوز للرجل اختيار شريكة حياته من بين اليهوديات أو النصرانيات. فلقد

سَكَتَ القرآن عن هذه الحالة كذلك، وإن كان الفقهاء يبرّرون تحريم زواج المسلمة بغير المسلم بالآية التي تنهى عن زواج المؤمنة بالمشرك (البقرة 221/ 2)، ويبرّرون التمييز بين الرجل والمرأة ـ رغم أنّ الآية تقرن بينهما بدون ميز ـ بالخصوص بأنّ المرأة أضعف من الرجل وأنّ هناك خوفاً من أن يهوّد الزوج أو أن ينصّر أبناءه من هذا الزواج. وهو بالطبع تبرير لا يؤيّده الواقع، وإنّما مردّه إلى الخوف من الآخر، كما كان شائعاً في كلّ المجتمعات القديمة.

المسألة الثالثة تخصّ كذلك المساواةَ بين الرجل والمرأة في الطلاق. ولا يمكن أن تتحقّق هذه المساواة إلا إذا كان التفريق بين الزوجين بحكم قضائي مُنصف، لا حسب مشيئة الزوج وحدَه، وحسب هواه في كثير من الأحيان، فتبقى المرأة على ذمّته في حالة الطلاق الرجعي، ويُطلِّقُ إرضاء لنزواته ولا يعبأ بمصير أبنائه من مطلَّقته. إنّ المآسي الاجتماعية الناشئة عن هذه الظاهرة من الكثرة في البلاد العربية التي ما زالت لم تقنّن الطلاق بحيث تكفي مبدئيًّا لإقناع المعارضين للتغيير في هذا الميدان، وردّ ذرائعهم. وقد آن الأوان على كلّ حال لتطبيق الحلول التي تحفظ كرامة المرأة وحقوقها بصفتها كائناً مساوياً للرجل ينطبق عليها ما ينطبق عليه سواء بسواء.

وهذا كذلك هو الأساس في المسألة الرابعة من مسائل الأحوال الشخصية، أي المساواة بين الرجل والمرأة في الإرث. لقد دعا الطاهر الحدّاد منذ 1930 إلى هذه التسوية بناء على ما سمّاه «مرونة الشريعة الإسلامية واتّساع معناها لقبول أطوار الحياة الإنسانية»، وعلى أنّ «الإسلام لم يقرّر نزول ميراث المرأة عن

الرجل كأصل من أصوله»، بدليل أنّ المرأة ساوَت الرجل في بعض الحالات، كميراث الأبوين مع وجود الولد، بل كان «حظُّها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد»[1].

ولئن مثّلت أحكام الإرث في الفقه الإسلامي اعترافاً للمرأة بحقوق كانت محرومة منها في «الجاهلية»، كما في سائر الحضارات القديمة، فإنّ الأعراف الاجتماعية حرَمتها حتّى من هذه الحقوق في كثير من الأحيان[2]. ولا مراء في أنّ تطوّر وضع المرأة، وتعلّمَها، وخروجَها من سجن البيت إلى الحياة العامة، وتنامي وعيها بحقوقها، كلّ ذلك يفرض مراجعة أحكام الإرث في سبيل التسوية بين الذكور والإناث.

يتذرّع المتزمّتون المعارضون لهذه المراجعة بأنّه «لا اجتهاد مع النص»، والنص عندهم صريح ـ بينما هو وصيّة وليس أمراً ـ في أنّ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] بالنسبة إلى الأولاد. لكن للمشرّع أن لا يجاريَهم في هذه القاعدة الأصولية البشرية، وكذلك في المسلَّمة التي ينطلق منها الفقهاء، وهي أن «العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب». فالقرآن ليس مُدَوَّنة قانونية، وليس مجموع وصفات جاهزة، بل فيه جملة من القواعد التي جاءت لحلّ مشاكل

(1) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، النشرة الثانية، الدار التونسية للنشر 1972، ص35-40.

(2) انظر أنموذجاً لذلك في بحث زهيّة جويرو «صورة المسلم بين المكتوب والمعيش» ضمن الكتاب الجماعي **المسلم في التاريخ**، إشراف عبد المجيد الشرفي، تونس، كلية الآداب بمنوبة 1998، ص155-167.

ظرفية اعترضت المجموعة الإسلامية الأولى، والعبرة فيها إنّما هي بالمقاصد التي ترمي إليها، لا بِحَرْفيّتها. ولا أدلّ على ذلك من أنّ عدداً من «أحكام» الإرث الواردة في النص غير قابلة عمليًّا للتطبيق إلا بضرب من التعسّف، هو الذي سمّاه الفقهاء «العَوْل»، وبمقتضاه ليس النصف نصفاً ولا الثلث ثلثاً ولا الربع ربعاً، إلى غير ذلك.

أمّا في غير الأحوال الشخصية فإنّنا سنقف على قضيّتين يَبرز فيهما بوضوح بُعدُ الممارسة في البلاد العربية عن احترام حقوق الإنسان. أُولاهما هي ضمان الحق في الحياة. فقد عدَلت كلّ التشريعات الدولية بلا استثناء عن عقوبة الإعدام، كما عدَلت عنها التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ولكنّ الدول العربية بقيت متشبّثة بها، بحجّة أنّ القرآن قد أقرّها ونصّ عليها. ونحن لا نُنكر ورودها في النص القرآني، إلا أنّ أخذ الظرف الذي نزل فيه الوحي بعين الاعتبار من شأنه أن يخوّل للمشرّع اليوم العدول عن هذه العقوبة. وفعلاً فإنّ الإعدام في القصاص بالخصوص كان الوسيلة الرادعة الوحيدة لكفّ الناس عن اعتداء بعضهم على بعض، في غياب حُكم مركزيّ قويّ، ولم يكن يثير أيّ اعتراض في الضمير الجَمْعي. وقد تبيّن الآن، من جهة أولى، أنّ نسبة الجريمة في البلدان التي تطبّق هذه العقوبة ليست أقلّ من نسبتها في البلدان التي ألْغَتْها، فانهارت بذلك حجّةُ كَون عقوبة الإعدام رادعة عن العدوان. وتبيّن، من جهة أخرى، أنّ المحاكم قد تقع في أخطاء قضائية، فإذا طُبّقت عقوبة الإعدام فليس هناك ضمان في أن لا يذهب ضحيتَها أبرياءُ من التُهَم الموجَّهة إليهم. فَدَرْءُ الحدود بالشُبُهات، أو من باب احترام الحقّ المطلق في الحياة وفي حرية المعتقد ـ كما

هو الشأن في قتل المرتدّ الذي ليس فيه ولا في رجم الزاني والزانية نصّ قرآني ـ يرتقي، والحالة هذه، إلى مرتبة الواجب الذي ينبغي على الحكومات أن تتكفّل به.

أجل! إنّ العنف قد لازم البشرية منذ أقدم العصور، ولعلّ تطوّر وسائل القتل بواسطة الأسلحة النووية والكيمياوية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل يدلّ على أنّ الإنسان ما زال بعيداً عن التحضّر في أسمى معانيه. وإنّ وجود الجيوش في حدّ ذاته، وهي مدارس لتعليم الإنسان قَتْلَ أخيه الإنسان، لَدَليل على أنّ الحداثة، وقد حقّقت للإنسان التقدّم العلمي والرفاه وغيرهما من المكتسبات التي لا سبيل إلى إنكارها، قد فشلت فشلاً واضحاً في تقليص العنف على وجه الأرض، وعلى أنّ الضمير الحديث ليس واعياً بعدُ بضرورة تجاوز العلاقات العنيفة بين البشر إلى علاقات التعايش السلمي، وفضّ النزاعات بالحُسنى وبالحوار والوسائل غير العنيفة، مهما كانت الملابسات والظروف. ولكنّ كلّ ذلك ليس حجّة في تعطيل السير نحو الاتّجاه الصحيح واحترام الحق في الحياة، متى كان ذلك في أيدي الحكومات، وفي مقدورها تطبيقه فعلاً.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى العقوبات المُخِلّة بالكرامة البشرية، من جَلد وضرب، فضلاً عن التعذيب وبتر الأعضاء. إنّ سُمعة الأنظمة العربية في مجملها سُمعة سيّئة لا تُحسَد عليها في هذا المضمار. ولا يوجَد مبدئيًّا مانعٌ، لدى حكومات البلدان التي ينتمي أغلب سكّانها إلى دين يُبَوّئ الرحمة أسمى الدرجات في سلّم القيم، من تعويض تلك العقوبات بأخرى تقوم بنفس وظيفة حفظ الجسم الاجتماعي، ولا تَنشُر للإسلام بين الشعوب صورة الديانة

البربرية. إنّ التراث الإسلامي حافل بالحالات التي يُتجنّب فيها مثلاً تطبيق حدّ السرقة، ربّما لأنّ القُضاة كانوا واعين بأنّ السارق لا يسرق في العادة، إن لم يكن مريضاً، إلا وهو مُعوِز محتاج، فكانوا يتذرّعون مرّة بأنّ المال المسروق غير مَحروز، ومرّة بأنّه من المال العمومي الذي للسارق فيه نصيب يتعذّر تحديده، إلى غير ذلك من الحِيَل المشروعة وغير المشروعة. ولكنّ الحلّ الأفضل هو تجاوز ازدواجية المعايير التي كانت تطبع التعزير، والقطعُ مع كلّ العقوبات التي لا تنسجم مع مبادئ حقوق الإنسان، سواء في الحياة الأُسَريّة أو في الحياة العامّة.

إنّ ما نستخلصه من هذه الإشكاليات التي تعترض العمل الحكومي العربي في نشر ثقافة حقوق الإنسان هو أنّها مرتبطة وثيق الارتباط بعاملين أساسيّين ليس للحكومات إلّا طاقة محدودة على تقليص آثارهما السلبية. هي مرتبطة من ناحية بما سمّاه محمد إقبال «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام». فالمؤسسة الدينية ـ متعلّلةً بخصوصية الشريعة الإسلامية ـ عاجزةٌ، بحكم نوعية تكوين القائمين عليها[3]، عن أن تكون قاطرةَ التغيير للأحكام الفقهية الموروثة أو للقوانين الوضعية المستمدّة منها، حتّى تكون منسجمة مع مبادئ حقوق الإنسان الكونية. والشواهد عديدة على أنّ الفكر الديني لا يتطوّر إلّا متى اضطرّته التحدّيات التي يواجهها، فكريّة كانت أو مجتمعيّة، إلى تعديل مواقفه، حفاظاً على مصداقيته.

(3) انظر في ذلك: Fazlur Rahman, *Islam and modernity*, Chicago, 1982، وقد ترجم ببيروت، دار الساقي، 1993 تحت عنوان **الإسلام وضرورة التحديث**.

وهي مرتبطة من ناحية أخرى بصورة العرب المهتزّة عن أنفسهم، وبإحساسهم بضياع الحصانة الذاتية. فلا غرابة أن يطغى خطاب الهُويّة الهشّة ذات البُ عد الواحد، وما هو في واقع الأمر سوى مؤشّر على مرَض الهويّة الجماعية وقد برزت في أثنائها الغَيريّة على حين غفلة، فاختلطت المؤثّرات والمرجعيات. وهكذا اتّسمت نظرة العرب إلى أنفسهم بمركّبَي النقص والاستعلاء في آنٍ، وحصل في النفسية الجماعية شرخ عميق مُؤلِم، يسعى خطاب الهويّة إلى حَجْبه واحتوائه بلا جدوى، لأنّه لا يقدر على الاعتراف بأنّ الآخر صار جزءاً لا يتجزّأ منّا، أحببنا ذلك أو كرهنا.

ولمّا كانت هذه المعوّقات الثقافية لا تزول بسرعة، فإنّ القضاء التدريجي عليها لا يتمّ، كما رأينا، إلا بالعمل الدؤوب في كلّ الجبهات على تحقيق النموّ الشامل والتقدّم العلمي والاقتصادي، باعتبار بلوغ هذا الهدف هو الضامن للثقة بالنفس، والعمل بالخصوص على إرساء نظام ديمقراطي في الحكم، ونشر تعليم تنويري، وسنّ قوانين طليعية. وأساس كلّ ذلك التحلّي بوعي تاريخي وعدم مجاراة أصحاب المصالح الفئوية الضيّقة، من الرجال على حساب النساء، أو من الأغنياء على حساب الفقراء، ومن الأقوياء على حساب الضعفاء عموماً. وهو مع الأسف ما تُتَرْجِم عنه المواثيق العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، فتُبقي على مفهوم الإنسان المكلَّف الذي عليه واجبات، لا صاحب الحقوق الأساسية، وبذلك تتهرّب من تطبيق المواثيق العالمية، عوض تطعيمها بما يَدعَمُها.

ونحن مدركون في الآن نفسه لصعوبة هذا التمشّي، في ظلّ

التشتّت العربي وكثرة الدويلات التي تفتقر إلى مقوّمات السيادة الوطنية واستقلال القرار، فتعجز حتّى عن منع انتصاب القواعد العسكرية فوق أراضيها، وفي ظرف عالمي لا يتمتّع فيه العرب بمناعة سياسية واقتصادية وعسكرية تحميهم من أن يكونوا ضحيّة الابتزاز، وهو ظرف تطغى فيه أيديولوجيا الرأسمالية الوحشية التي لا تقيم وزناً إلا للربح العاجل، ولا تؤمن إلا بقيمة واحدة هي قيمة الدولار، فتسعى جاهدة إلى تعليبها في أشكال مُغرِية، ولا تتحرّج من استغلال أسمى المبادئ لبلوغ مآربها.

هذا في نظرنا هو الإطار العامّ الذي تتنزّل فيه القضيّة، ومع ذلك فإنّ النجاح في حلّها على الوجه الأمثل يتوقّف في نهاية التحليل على الإرادة الصادقة والعزيمة الثابتة للقوى الحيّة الفاعِلة في المجتمعات العربية، أكثر من توقّفه على الظروف الخارجية أو على رغبات الآخرين.

حقوق الله وحقوق الآدميين
من منظور حديث

لا يكاد أحدٌ يجهل في أيامنا حقوق الإنسان، أو على الأقل لم يسمع بها. فالمفهوم أصبح متداوَلاً في وسائل الإعلام، بل موجوداً في عناوين بعض الوزارات. ولئن كان لحقوق الإنسان تاريخ مرتبط في الغرب بحركة التنوير في القرن الثامن عشر، وبالثورة الفرنسية لسنة 1789 وإعلانها الشهير عن حقوق الإنسان والمواطن، فإنّ هذا المفهوم ملتبس في أذهان المسلمين بمفاهيم أخرى مزاحمة له، أهمّها حقوق الله وحقوق الآدميين والحقوق المشتركة بين هذين النوعين، وحقوق السلطة أو السياسة، فضلاً على اعتبار الإنسان مكلَّفاً في المقام الأول قبل أن يكون صاحب حقوق.

إنّ مسألة توطين حقوق الإنسان أو تبيِئَتِها لا تتمّ عبر الممارسة فحسب، وهي المعيار الرئيسي في مدى الإيمان بها والعمل بمقتضاها، بل تتمّ كذلك عبر قراءة الموروث الإسلامي، الحاضر بقوّة في الثقافة السائدة، لا في الأوساط الشعبية فقط بل حتى في أوساط النخبة المتعلّمة. وعلى هذا الأساس فإنّنا لا نروم القيام بهذه القراءة على الطريقة الاسترجاعية التي تُضفي صبغة

إطلاقية على ما جاء في التراث، وإنّما نرمي إلى قراءة ما جاء في هذا التراث بالذات من منظور حديث، أي على ضوء المعرفة التي بلوَرَتها علوم الإنسان والمجتمع في القرنين الأخيرين بالخصوص، وعلى ضوء القيم التي أفرزتها الأوضاع الحضارية التي تعيشها البشرية قاطبة في زمن سرعة التواصل والتثاقف، بفضل التقنيات المذهلة التي ما توفّرت لآبائنا وأجدادنا.

وفعلاً فإن هذا الالتباس الذي أشرنا إليه يمكن التأكّد منه، وعلى سبيل المثال فقط، إذ الظاهرة تكاد تكون قارّة فيما يُنشَر في الشرق العربي بالخصوص، من خلال التقديم الذي وضعه أحمد مبارك البغدادي للتحقيق الذي قام به لكتاب الماوردي الذي هو عمدة الفقه السياسي الإسلامي الكلاسيكي، أي كتاب **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**[1].

يقول في فقرة من هذا التقديم دالّة على ذلك اللَّبس: «يقدّم الماوردي في نهاية كتابه قاعدة جدّ هامة، مفادها أنه «ليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها»، فغياب أغلب الأحكام الشرعية في حياة المسلمين في العصر الراهن ليس حُجّة دالّة على عدم صلاحية الإسلام لإدارة هذه الحياة. وحيث إن التاريخ الحديث قد أثبت ـ وبصورة قاطعة ـ فشل نظريات الفكر الغربي وعلى جميع المستويات، فقد أصبح من الطبيعي أن يُقبِل الناس على الإسلام ـ وهو المصدر الطبيعي ـ للبحث عن الحلول للمشكلات التي

(1) نُشرت الطبعة الأولى من هذا التحقيق سنة 1409/ 1989 بالكويت، دار ابن قتيبة. والحروف أو الأرقام التي بين قوسين في هذا العمل تحيل على الصفحات في هذه الطبعة.

يعيشونها. لذلك نقول إنّ ما طرحه الماوردي قبل ألف عام يصلح للمجتمعات العربية المعاصرة. . . » (أ).

ويضيف في هذا التقديم، ضمن فصل قصير بعنوان «الأحكام السلطانية، نظرة معاصرة»: «أما في مجال الحدود للزنا والسرقة والخمر وغيرها من الجرائم فلقد أثبت الواقع أن القانون الغربي قد أفسد أكثر ممّا أصلح، وفي الإسلام من الإلزام ما يفرض على المسلمين اتّباعَه من إقامة هذه الحدود على مرتكبيها، وتَرَكَ للحكام سعة من الأمر للتحرّك في مجال التعزير. ولا خلاف أنّ تجاهل هذه الحقيقة ما هو إلا نوع من المكابرة المرفوضة» (ذ).

كُتب هذا الكلام سنة 1989، أي بعد إعلان حقوق الإنسان والمواطن بقرنين كاملين، وكأنّ هذا الإعلان لم يَكُن، ولم يُحدث في كلّ مكان من المعمورة انقلاباً في المفاهيم الخاصة بهذه الحقوق. كَتَبه شخص يُعتبَر في بلده الكويت من زعماء الليبراليين ومن رموز هذا التيّار، درَس العلوم السياسية في بريطانيا، وتعلّقت به في السنوات الأخيرة عديد القضايا التي رفعها ضدّه الإسلاميون في الكويت.

ونترك جانباً ما في هذا الكلام من تعابير فضفاضة ومن خلط في مفاهيم تحتاج إلى توضيح وإلى تمييز بين مستوياتها، كالحديث عن الإسلام وكأنه لا فرق فيه بين مستوى القيم التأسيسية ومستوى الممارسة التاريخية ومستوى التديّن الشخصي. ونهتمّ في المقابل بذلك الزعم الغريب أنّ «القانون الغربي قد أفسد أكثر ممّا أصلح»، إذ كان تطبيق الحدود مُلزِماً في الإسلام، بينما تُرك للحكّام مجال للتحرّك في التعزير.

لِنَعُد إذن إلى تعريف الماوردي للتعزير. هو عنده «تأديب على ذنوب لم تشرَّع فيها الحدود» ـ ولنا عودة إلى الحدود ووقفة طويلة عندها بعد قليل ـ «ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه، وهو أنه تأديب استصلاح وزجر، ويختلف بحسب اختلاف الذنب» (310). ولا اعتراض مبدئيًّا على هذه الغاية من التعزير، فالاستصلاح والردع هما فعلاً أهمّ وظائف العقاب، ولا يستقيم الاجتماع الإنساني بدونهما. إلا أنّ الماوردي يضيف مباشرة إثر ذلك: «ويخالف [التعزير] الحدودَ من ثلاثة أوجه، أحدها أنّ تأديب ذا الهيبة من أهل الصيانة أخفُّ من تأديب أهل البذاء والسفاهة... فيُتدرَّج في الناس على منازلهم. فإنْ تساوَيا في الحدود المقدَّرة فيكون تعزير مَن جلَّ قدره بالإعراض عنه، وتعزير مَن دونه بالتعنيف، وتعزير مَن دونه بزواجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذفَ فيه ولا سبَّ، ثم يُعدَل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي يُحبسون فيه على حسب ذنبهم وبحسب هفواتهم... ثم يعدل بمن دون ذلك إلى النفي والإبعاد إذا تعدّت ذنوبُه إلى اجتذاب غيره إليها واستضرار غيره بها... ثم يُعدل بمن دون ذلك إلى الضرب ينزلون فيه على حسب الهفوة في مقدار الضرب وبحسب الرتبة في الامتهان والصيانة... والوجه الثاني أن الحدّ وإن لم يَجُز العفو عنه ولا الشفاعة فيه، فيجوز في التعزير العفو عنه والشفاعة فيه... والوجه الثالث أنّ الحدّ إن كان ما حدث عنه من التلف هدَراً فإن التعزير يوجب ضمان ما حدث عنه من التلف» (310-313).

ثم يخصّص فقرة كاملة لصفة الضرب في التعزير بالعصا والسوط، وتفريق الضرب أو جمعه في موضع واحد من الجسد،

والتجريد من الثياب إلا قدر ما يستر عورته، والتشهير به في الناس، وحلق شعَره ـ دون لحيته ـ وتسويد وجهه (313-314).

ومعنى ذلك أنّه لا يوجد عقاب محدَّد سلفاً على كل ذنب، بل الأمر موكول إلى الحكّام لا بحسب طبيعة الذنب فحسب وإنما بحسب المنزلة الاجتماعية للمذنب. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ نقيب الأشراف هو الذي يتولّى تعزير هؤلاء دون سائر القُضاة[2]، وأن الاستصلاح والردع موكولان في البوادي والأرياف إلى زعماء العشائر وشيوخ القبائل بالطريقة التي يرونها صالحة (129)، أدركنا ما في نظام التعزير من مجافاة مطلقة لمبدأين أساسيين من مبادئ حقوق الإنسان في مفهومها الحديث، وهما المساواة التامّة أمام القانون، والمعرفة المسبقة لنوع العقاب ولدرجته بالنسبة إلى كلّ ذنب. وما نحسب الضمير الحديث ـ إسلاميًّا كان أو غير إسلامي ـ يَقبل هذا التمييز على أساس المنزلة الاجتماعية وهذه الحرية الكاملة التي للحكّام في إنزال العقاب بالمذنبين، فضلاً عن ممارسة الضرب والتعنيف وكل ما يمسّ بالكرامة البشرية وبالحرمة الجسدية للمذنب.

وجدير بالملاحظة أن الحرية المطلقة في تقدير نوع العقاب ودرجته ليست من اختصاص القُضاة فحسب، من أمثال قضايا الشتم والمواثبة على حد عبارة الماوردي، بل لصاحب المظالِم وللمُحتَسِب، كلّ في مستواه وفي مجال اختصاصه، نفس الحرية في تقدير هذا التعزير، ممّا يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه لضروب التعسّف ولِما يسمّى في الاصطلاح المعاصر بتجاوز السلطة. وليس

(2) انظر الباب الثامن «في ولاية النقابة على ذوي الأنساب»، ص126-129.

للرعيّة في تقدير الفقهاء على امتداد التاريخ الإسلامي إلا أن تخضع لما يقرّره الحكّام السياسيون والقضائيون والإداريون، معوّلة فقط على تقواهم وورعهم، أي على معيار أخلاقي مطّاط وغير منضبط، قد يحضر حيناً ويغيب أحياناً.

ولا نستطيع فَهْمَ هذا النظام على حقيقته إلا إذا استحضرنا العلاقة التي كانت قائمة في الأذهان بين ثبات النظام الطبيعي وتوازن عناصر الكون من جهة، واتّساق نظام العلاقات الاجتماعية والتراتب الذي يقتضيه انسجامها من جهة أخرى. وهكذا فالعدل عند القدماء هو «إنزال الناس منازلهم» ولا صلة له بحقوق المواطن الأساسية كما نتصوّرها اليوم وتبدو لنا بديهية، في حين أنها من مكتسبات الحداثة.

على أنّ إيكال الأمر في التعزير إلى اجتهاد القاضي ليس مطّرداً، فقد فصّل الماوردي درجات العقاب الذي ينال الرجل والمرأة إذا ضُبطا في وضع مريب دون جماع. يقول: «فإن كان الذنب في التعزير بالزنا روعِيَ منه ما كان. فإن أصابوهما بأن نال منها ما دون الفرج ضربوهما على التعزير، وهو 75 سوطاً، وإن وجدوهما في إزار لا حائل بينهما متباشرَين غير متعاملَين للجماع ضربوهما 60 سوطاً، وإن وجدوهما خاليَين في بيت عليهما ثيابهما ضربوهما 30 سوطاً». ويبلغ التفصيل في هذا الشأن ذروته عندما يضيف: «وإن وجدوهما في طريق يكلّمها وتكلّمه ضربوهما 20 سوطاً، وإن وجدوه يتبعها ولم يقفوا على غير ذلك يحقّقوا، وإن وجدوهما يشير إليها وتشير إليه بغير كلام ضربوهما 10 أسواط» (311).

وإذا كان ذلك دالًّا على الخوف المرَضي من الاختلاط بين الجنسَين، وعلى اختزال العلاقة بينهما على البعد الجنسي دون سواه، فإنّ قارئ كتاب الأغاني على سبيل المثال وأخبار العشّاق والمحبّين فيه لَيُدرِك أنّ الأحكام التي ينصّ عليها الفقهاء على هذا النحو لم تكن تعكس الواقع المعيش بحال، بقدر ما هي تعبير عن مَثَل أعلى يتمّ فيه الفصل الباتّ بين الجنسين. ولكنّ ضرورات الحياة الاجتماعية ومقتضياتها العملية تكذّبه باستمرار. وغنيّ عن البيان أنّ هذه العقلية الفُصامية ما زالت لها رواسب في أيامنا تجد تعبيرها في مواقف رجال الدين ذوي التكوين التقليدي، وتتردّد أصداؤها في الدروس الدينية وخُطَب الجمعة وحتّى على أمواج الأثير وعلى شاشات التلفزة، لأنّ أصحاب هذه المواقف لم يستوعبوا بَعدُ ولم يُدَخلِنوا التغييرات الجوهرية التي طرأت على الاجتماع الإسلامي وغير الإسلامي بحكم شيوع قيم الحداثة وإرساء القوانين الوضعية في نطاق جغرافي لا تتعداه، هو نطاق الدول القطرية والقومية، ولا تعلو عليها سوى التشريعات والمواثيق الدولية.

ولا شكّ أنّ من أسباب امتداد هذه العقلية في حاضرنا كذلك أنّ التعزير، بالتعريف الذي مرّ بنا، يعكس قيم مجتمعات تتميّز بتراتبيّة طاغية وبِلامساواة صارخة، ويكرّس هذه القيمَ في آنٍ واحد. فإذا ما لم تزل القيم التقليدية سائدة في عدد من البلدان ولدى عدد من الفئات فلأنّ البُنَى المجتمعية وأنماط الإنتاج لم تتطوّر تطوّراً كافياً يفرز قِيَماً بديلة. ولولا الارتباط المتين بين طُرُق التعزير وقِيَم المجتمع ما قبل الحديث لَمَا فهمنا لماذا يُسمَح من جملة ما يُسمَح به بحَلق شَعر المُذنِب ويُمنَع مِن حَلق لحيته التي هي عنوان

الفحولة، أو أنّه ليس للقاضي أن يُحلِف أحداً بمجاوزة الإيمان بالله إلى الطلاق أو إلى العتق (287). فمِن الواضح هنا أنّ الاعتبارات الاجتماعية والحفاظ على تماسك الأسرة وعلى مصادر الثروة ـ وهي في قضية الحال متمثّلة في العبيد ـ تمرّ قبل الاعتبارات الدينية المحض، فيُخشَى إنْ حَنَث المذنب في اليمين التي يَحلِف بها أن تُطلَّق عليه زوجته أو يحرَّر عبيده، ولا يُخشى أن يكون كاذباً في إيمانه بالله.

هكذا إذن كانت سلطة الحُكَّام التقديرية مطلَقة إذا ما تعلّق الأمر بجملة من الحقوق الموزّعة بين حقوق الآدميين والحقوق المشتركة بين الله والعباد وحقوق السلطنة. وعندما نفحص هذه الحقوق من خلال الأمثلة التي تركّز عليها المُدَوَّنات الفقهية نلاحظ أنها كلّها حقوق بسيطة لها صلة متينة ببساطة الحياة الاجتماعية والاقتصادية في القديم. وشتّان بينها وبين الحقوق التي أفرزتها الحياة العصرية، بثرائها وخاصّة بتعقّدها، فلا نعثر فيها بطبيعة الحال على ما يمسّ التنظيم البيروقراطي الحديث، ومشاكل الاقتصاد والصحّة والنقل والمواصلات والأحزاب والنقابات والجمعيات، وكل ما تقوم عليه الحياة العصرية المتشعّبة، ممّا يجعل أحكام الفقهاء ذات قيمة تاريخية وحسب، ولا تنطبق على ما يُنتظَر من كل نظام حقوقي من استجابة لمتطلّبات الواقع وضمان حسن سير المجتمعات البشرية والعمل على ترقّيها، بالتشجيع على المبادرة والابتكار، وتحديد الحقوق والواجبات على أساس يكفل التوازن بينهما، دون غُبنٍ للحرية الفردية إذا لم تتعدَّ على حرية الآخرين، وللمسؤولية الشخصية التي لا دخل فيها للمجموعة

القبَلية، كما هو الشأن في عاقلة الجاني لدى الفقهاء، حين يُفرَض على أهل مرتكب الجناية أن يتضامنوا في دفع الدِيَة المستَحَقَّة على عدد من الجرائم والجنايات.

ولكنّ هذه السلطة التقديرية المطلَقة التي للحكّام لا تشمل عدداً مخصوصاً من الحقوق، فلا يكون للقاضي بدٌّ من تطبيق الحدود في شأنها.

خصّص الماوردي الفصل الأول من الباب الخامس المتعلق بـ «الولاية على حروب المصالح» لقتال أهل الرِّدّة، واستغرق هذا الفصل خمس صفحات كاملة (74-78) فصّل فيها أحكام المرتدّين، إن كانوا أقواماً أو أفراداً، وفي دار الإسلام أو في دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين، أو في دار الحرب. والناظرُ في هذه الأحكام يستوقفه أمران: أوّلاً التشدّد فيها، فحكم المُرْتدّ دائما هو القتل، وإذا قُتِل لم يُغسَل ولم يُصَلّ عليه ولا يُدفَن في مقابر المسلمين، ويكون مالُه فَيْئاً في بيت مال المسلمين، أي أنه لا يورَث. والأمر الثاني أنّ عمدة الماوردي وسائر الفقهاء في هذه الأحكام ليس النص القرآني وإنّما حديث «مَن بدّل دينه فاقتلوه» من ناحية، وسلوك أبي بكر مع الممتنعين من أداء الزكاة بعد وفاة الرسول من ناحية ثانية.

ولا غرابة في ذلك، فالقرآن خالٍ من التنصيص على أيّ عقاب دنيوي ينال المُرْتدّ، فضلاً عن إقراره الصريح بحرية المعتقَد في أكثر من آية، ولا سيّما قوله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256] و﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: 29]. فاعتبار قَتْل المُرْتدّ استيفاءً لِحقٍّ من حقوق الله لا يجوز أن يؤخَّر هو في الحقيقة عنوان

على الانزياح الذي شمل الرسالة المحمدية عندما فَرَضت مَأسَسة الدين على المُنَظِّرين لمقتضيات الامبراطورية الإسلامية الناشئة من رجال سياسة وفقهاء فهمًا مخصوصاً لما يجب فعله وما يجب تركه. وكان الفقه في القرون الموالية عاجزاً عن مراعاة مستجدّات الحياة في المواضيع التي بتَّ فيها السلف، فتشبَّث الفقهاء بأحكام كان لها مبرّرها إبّان النشأة، فلمّا تغيّرت الرهانات الكامنة وراءها لم يجرُؤوا على تغييرها، بحكم سلطة الماضي على النفوس والعقول، وخوفاً من الخروج على الإجماع، وخصوصاً إجماع الصحابة، في كل صغيرة وكبيرة. وبذلك اعتُبِر الانتساب إلى الإسلام، في الظاهر على الأقل، وبمراعاة ما يقرّره المتصرّفون الرسميون في المقدّس، أوّلَ حقّ من حقوق الله التي يجب أن تُصان، فلا يجوز للساسة ولا للقضاة التفريط فيها ولا الاجتهاد في تطبيق الحدود المتعلقة بها تطبيقاً آليًّا صارماً.

نفس ما قلناه عن حدّ الرِّدّة ينطبق انطباقاً كلّيًّا على الحدّ الذي يعاقَب به تارك الصلاة عند الفقهاء، وهو القتل كذلك (288)، رغم أنه لا وجودَ في النص القرآني في هذه الحالة أيضا سوى الحثّ على إقامة الصلاة وتحذير تاركها من العذاب الأخروي. ولئن لم يحدّد القرآن عدد الصلوات ولا مواقيتها ولا كيفيّاتها فإنّ أداء الصلوات الخمس الطَقسية في كل يوم، وصلاة الجمعة في المسجد، أصبح مُلزِماً في وقت مبكّر من التاريخ الإسلامي يعسر تحديده. فكان بُعد الصلاة الاجتماعي في توحّد المجموعة المؤمنة حول أداء منمَّط للصلاة هو الذي أُخِذ بعين الاعتبار قبل مدلولها الروحي والتعبّدي، لا سيّما وأن أداءها على نمط معيّن حُشر ضمن

الفرائض غير معقولة المعنى، على حد عبارة ابن رشد في «بداية المجتهد»، فليس للمؤمن أن يسأل عن مغزاها ووظيفتها أو يجتهد في الاستجابة للأمر الإلٰهي بإقامتها.

ولم يَثنِ الفقهاءَ الربطُ القرآني بين الصلاة والزكاة في عديد الآيات عن التفريق بين حُكمَيهما، فلم يسنّوا قتل تارك الزكاة بل رأوا أنها تؤخذ إجباراً من مالِه ويعزَّر إن كتمها، إلا في حالة تعذّر أخذها لامتناعه ـ والامتناع المقصود ليس بالمعنى اللغوي المعهود، أي الرفض فقط، وإنما أن يكون في منَعة من قومه الذين يشاركونه هذا الرفض ـ فإذ ذاك يُحارَب، ولو أفضت الحرب إلى قتله، عملاً بسابقة الخليفة الأوّل مع الممتنعين عن أداء الزكاة إليه (289).

أمّا مَن لا يقوم بالركن الرابع من أركان الإسلام، أي صيام شهر رمضان، فإنّه لا يُقتَل بإجماع الفقهاء، لكنْ يُحبَس عن الطعام والشراب مدّة الصوم، ويؤدَّب تعزيراً (289). وخلافاً لذلك لا يُقتَل من لا يقوم بفريضة الحجّ، بل لا يُعزَّر أصلاً (290).

هذه الفرائض هي نظريًّا حقوق الله بامتياز. وكان من المنتظَر أن يكون العقاب على الإخلال بها من نوع الحدود المرسومة التي لا اجتهاد فيها، إلا أننا نلاحظ أنّ درجات العقاب متفاوتة في خرقها تفاوتاً كبيراً. ومن العبث أن نبحث لهذا التفاوت عن مبرّر ديني بحت، إذ كانت مقتضيات الانسجام الاجتماعي ومقوّمات الدولة هي الغالبة عليها. وهي تعكس بصفة جليّة قِيَماً مجتمعية محافِظة يجمعها ما اصطُلح عليه بالكلّيّات الخمس التي ينحصر فيها المَثَل الأعلى المنشود، أي حفظ النفس والدين والعقل والمال

والعِرض، ولا مجال فيها للإبداع والتميّز والخروج على الإجماع، الحقيقيّ منه والمتوهّم.

قد يبدو حُكمنا هذا قاسياً، ولكنّنا سنتأكّد من صحته ومن انطباقه على سائر ما قرّره الفقهاء حين نستعرض ما يضيفه الماوردي ضمن حقوق الله وحقوق الآدميين التي شُرِّعت لها حدود مُلزِمة. ونحن لو جارينا الفقهاء جدلاً في اعتبار الرِّدّة وترك الصلاة مسًّا من حقوق الله التي ينبغي أن يصونَها المسؤولون السياسيون والقُضاة، وحتى لو جاريناهم كذلك في أنّ من حقوق الله الجهاد الهجومي الذي يُقصَد منه «نصرة دين الله تعالى وإبطال ما خالفه من الأديان» حسب تعبير صاحبنا (62)، فيكون القيام به فرضاً دائماً لا عبرة فيه بموازين القوى ولا بتغيّر الأوضاع، لو جاريناهم في كلّ ذلك رغم مآخذنا على تأويلاتهم، فكيف يسوّغ لنا مجاراتهم في حشر الزنا وشرب الخمر والسرقة والمحاربة ضمن حقوق الله دون حقوق الآدميين، وضمن الذنوب التي يجب فيها الحَدّ لا التعزير وحسب؟

نسجّل لا محالة أنه يستوي في حدّ الزنا حكم الزاني والزانية، وبذلك يكون الفقه النظري متقدماً على الممارسة، إذ من المعروف في المجتمعات الإسلامية، وإلى أيامنا هذه، أنّ المرأة وحدها هي التي تكون ضحيّة هذا الحكم، وأن ما يسمّى بـ «جرائم الشرَف» معترَف بها حتى في القوانين الوضعية لبعض الدول العربية، فلا يعاقَب من يقتُل ابنتَه أو أختَه بتهمة الزنا، حتى إن كانت باطلة، أو يعاقَب عقاباً خفيفاً رمزيًّا فقط. والصحُف السيّارة تعجّ بالأخبار عن هذه الفضائح في الجزيرة العربية والأردن ونيجيريا وغيرها.

ولا شكّ في أنّ الفضل في هذه التسوية النظرية بين الزاني والزانية يعود إلى القرآن، إذ جاء في الآية الثانية من سورة النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ . . .﴾ وإذ يتحدث القرآن عن الجَلد، وقد يكون بأيّ شيء يقع على جِلد الإنسان، بالعصا وبجريد النخل وبالنعل وحتى بطرَف الثوب، ينصّ الفقهاء على مائة سوط توزَّع في جميع البدن إلا الوجه والمَقاتل. ولكنّ الأخطر أن القرآن لا يميّز بين البكر والمحصَن، لا في هذه السورة ولا في غيرها، وينص في سورة النساء على أن الإماء ﴿فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النساء: 25]، بينما أقرّ الفقهاء أنّ عقوبة الزنا بالنسبة إلى المحصِن هي الرجم بالحجارة حتى يموت (292)، رغم أنّ الموت بداهةً لا نصفَ له، بل قرّروا أنّه إذا تاب الزاني بعد القدرة عليه لم يَسقط عنه الحدّ، أما إذا تاب قبل القدرة عليه فبعضهم يرى أن الحدّ يسقط والبعض الآخر يرى أنه لا يسقط (293)، رغم أن الآية الخامسة من نفس سورة النور تقول: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾.

إنّ وضع الزنا على رأس الجرائم التي تستوجب الحدّ، باعتباره تعدّياً على حق من حقوق الله، له أكثر من دلالة. ففي مجتمع قائم على التنظيم القبَلي ويُولي مسألة النَسَب أهمية كبرى، لا نستغرب هذا التشدّد، لا سيّما وأن وسائل منع الحمل الحديثة لم تكن موجودة، ولا تُتصوّر حتى مجرّد التصوّر إمكانية التربية الجنسية في برامج التعليم. ثم إنّ العلاقات الجنسية «الشرعية» كانت متيسّرة للرجال والنساء: كان الزواج يتمّ في الغالب في سنّ مبكّرة، وقلّما كانت المرأة المطلّقة أو المتوفّى عنها زوجها لا تتزوّج ثانية،

وكان تعدّد الزوجات أمراً شائعاً، ولا سيّما في الأوساط المرفّهة، وكان نكاح الجواري أو ملك اليمين بالخصوص لا يحتاج إلى عَقد ولا شهود، ولا يخضع لعدد معيّن. كل هذه العوامل تجعل الزنا ظاهرة شاذّة واستثنائية، حيث لم تكن الدواعي إليها كثيرة. وهو ما يفسّر إدراج عقوبتها ضمن حقوق الله واعتبارها حدًّا من الحدود التي لا يجوز التسامح في إقامتها. وليس النص هو المسؤول عن موقف الفقهاء منها كما قد يتبادر إلى الأذهان، إذ خضع ـ كما هي القاعدة في كلّ النصوص ـ لتأويل مخصوص نحا به نحو التشديد تحت تأثير عوامل اجتماعية وثقافية عديدة، ومن بينها أنّ رجم الزاني، وبالخصوص الزانية، كان معمولاً به في المجتمعات غير الإسلامية، ولا سيّما اليهودية، وقد طُبّق حتى في الكيان الصهيوني المعاصر. وكان من الممكن على كلّ حال أن يُنحَى به نحو التساهل لو كانت هذه العوامل مغايرة، مثلما اتفقوا على أنّ الأمر بكتابة الديون المنصوص عليه في آية ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282] هو على التخيير لا على الوجوب.

وينطبق نفس الأمر على عقوبة السرقة. نعم، جاء في الآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38]، ولِشدّة ما كان حَدّ السرقة معروفاً لم يَرَ الماوردي ضرورة الاستشهاد بالآية، وانطلق مباشرة في تفصيل كيفيات القطع متجاوزاً الأيدي إلى الأرجل. يقول: «كلّ مال مُحرَز بلغت قيمته نِصاباً إذا سرقه بالِغ عاقِل لا شبهة له في المال ولا في حرزه قُطعت يده اليمنى من الكوع، فإذا سرق ثانية بعد قطعه قُطعت رجله اليسرى من مفصل الكعب، فإذا سرق ثالثة قال أبوحنيفة لا

يُقطَع فيها، وعند الشافعي تُقطَع في الثالثة يده اليسرى، وفي الرابعة رجله اليمنى... وإذا وُهِبت له السرقة لم يَسقُط عنه القطع... وإذا عفا ربّ المال عن القطع لم يسقط» (295-297).

وهكذا نلاحظ نفس التشدّد الذي سجّلناه في حدّ الزنا، ونفس العملية التأويلية التي تُوهم بتطبيق النص القرآني في حين هي تتجاوزه. ولكي نفهم هذه الشدّة ليس لنا أن نعود فقط إلى الممارسات السابقة للإسلام والخاصّة بعقوبة السرقة، بل يتعيّن علينا أن نستحضر ظروف مجتمع الكفاف والحاجة، حيث كانت السرقة تعني في كثير من الأحيان سلب المسروق المقوّمات الضرورية للحياة والحكم عليه بالموت جوعاً في ذلك المناخ القاسي، فكان لا بدّ من عقوبة رادعة حتى تستقيم الحياة الاجتماعية، ممّا يفسّر حشر حدّ السرقة ضمن حقوق الله، من باب التشنيع على مرتكبها والتخويف من عقوبتها. ولكنْ لا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أن قبول مبدإ العقوبات البدنية في المجتمعات القديمة كان يؤدّي في المجتمعات الإسلامية التي انتشر فيها هذا الفقه إلى وجود أعداد كبيرة من مقطوعي الأيدي أو الأرجل، فقد كان القُضاة يدرَؤون الحدود بالشبهات ويَلجؤون في الغالب إلى الحِيَل لتجنّب إقامة هذا الحدّ، خلافاً لما حصل في عصرنا من قطع عشرات الأيدي في مدّة وجيزة عندما كان الترابي في السودان مسؤولاً عن ما يسمَّى بـ «تطبيق الشريعة الإسلامية»، رغم فقر السودانيين وحاجتهم.

كان الحفاظ على مثل أعلى في المستوى النظري، والقبول بخَرْقه في مستوى التطبيق، الظاهرة الغالبة في التاريخ الإسلامي.

وهو ما يمكن التأكّد منه من خلال ما كان يُعتبَر الحقّ الرابع من حقوق الله، بعد الرِّدّة والزنا والسرقة، ونعني به شرب الخمرة.

الأدبياتُ الإسلامية الرائجة مُجمِعةٌ على أنّه تمّ التدرّج في حكم الخمر من الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: 219] إلى الآية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء: 43] إلى التحريم التام في ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]. إلا أنّ المتمعّن في النص القرآني يجد حصراً لما هو محرّم من الطعام والشراب في ﴿ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: 3]، بل تستوقفه آية صريحة في إخراج ما لم يأتِ الوحي بتحريمه من منطقة التحريم: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ. . .﴾ [الأنعام: 145][3]، ويستوقفه نهيٌ لا يقلّ صراحة عن تحريم ما أحلّ الله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: 87-88].

(3) «هذه الآية مدنيّة مكّيّة لأنّها نزلت بعد الهجرة يوم عرفة في حجّة الوداع فقيل إنّه لم ينزل بعدها ناسخ لها. وقيل إنّها منسوخة بالسُنّة»، ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تح د. عبد الكبير العلوي المدغري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1408/ 1988، 2/ 220.

من الواضح إذن أنّ تحريم شرب الخمر ليس قرآنيًا، وأنّ الفقهاء لم يستندوا حتّى إلى السيرة النبوية في اعتبار هذا الشرب تعدّياً على حقّ من حقوق الله، بل استندوا إلى سابقة منسوبة إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فقد «حدّ شارب الخمر أربعين، إلى أن رأى تهافت الناس فيه، فشاور عليّ بن أبي طالب وشاور الصحابة فيه، فقال عليّ: أرى أن تحدّه ثمانين، لأنه إذا شرب الخمر سَكِر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحَدّه 80 حدّ الفرية» (298). والغريب حقًّا أن الفقهاء أنفسهم سجّلوا قول عليّ «ما أحد أقيم عليه الحدّ فيموت فأجد في نفسي منه شيئاً إلا شارب الخمر، فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله» (298). والغريب كذلك أنك لا تجد لا عند الماوردي ولا عند غيره من الفقهاء تنصيصاً على إقامة الحدّ على من يأكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير، وهي الأطعمة الثلاثة الوحيدة المحرّمة بصريح القرآن، فلم يحشروا تناولها ضمن ما اعتبروه مسًّا من حقوق الله، على غرار ما فعلوا في شأن الخمر.

إلا أن هذه الغرابة تزول متى أدركنا إلى أيّ مدى كان الفقهاء واثقين من صلاحية الآلة التي يستعملونها في استنباط الأحكام، وهي هنا الإجماع والقياس، بصرف النظر عن الحيثيات المتعلّقة بسَنّ الحكم في ظرف معيّن هو في قضية الحال زمن الفتوحات وتقاطُر الغنائم والخيرات من البلاد المفتوحة على المدينة، مع شيوع الفراغ وعدم وجود ما يحفز أولئك الحديثي العهد بالرفاه على تجنّب المبالغة في الشرب حتى السُّكّر، وبصرف النظر كذلك عن فساد هذه الأقيسة في طرَفيها معاً، إذ ليس صحيحاً أنّ كلّ من

شرب الخمر سَكِر، كما تدلّ عليه الشواهد الملموسة لدى جميع شعوب الأرض، ومن يسكر لا يهذي بالضرورة، وقد يلازم الصمت ولا ينبس في هذه الحالة ببنت شفة، وإذا هذى فليس يفتري كذلك بالضرورة. فتكون إقامة الحدّ على شارب الخمر عقاباً على ذنب لم يقترفه في الواقع.

ولا مندوحة لنا في هذا الصدد من أن نستنتج أنّ ما أقرّه الفقهاء مطمئنّين مِن أنّ «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وأنّ جَلد شارب الخمر الذي كان في الأصل رمزيًّا فصار 80 جلدة بالسوط، كلّ ذلك انزياح صريح عن النص، أمْلَتْه أيضا اعتبارات اجتماعية وثقافية في المستوى النظري، ولكنّه لم يمنع المسلمين يومًا وتحت كلّ سماء من أن يشربوا الخمر وأن يعاقروا بنت العنب، لكن في الخفاء ودون المجاهرة بالشرب، في ظل قِيَم تفضّل النفاق على الصراحة مع النفس ومع الآخرين، ولا تقوى على علاج الأدواء الاجتماعية إلا بالتحريم والمنع، عوض التوعية والتربية على الأخلاق الفاضلة وعلى الصدق وتحمّل المسؤولية.

وإذا كان القدماء معذورين في ما ادّعوه، ولم يكونوا شاعرين حتّى بأنّ الأرقام التي يستعملونها لحساب الجَلد أرقام سحريّة ضاربة في أعماق التاريخ، فما عُذْر معاصرينا في تقديس أحكام الفقهاء وتقديمها للمسلم العاديّ على أنّها أحكام الله وبها تُصان حقوقه؟ ألسنا محتاجين في هذا الصدد إلى ثورة ثقافيّة جذريّة تستأصل ما في النفوس من رواسب الماضي وتتّجه إلى حلّ مشكلات الحاضر بالجرأة والصراحة اللتَين تستدعيهما ظروف المسلمين المُزرية في عصرنا؟

أما الحَدّ الخامس الذي حُشر ضمن حقوق الله، وهو محاربة من يسمّيهم الماوردي «أهل البغي»، فهو شفّاف عن الصلة المتينة وعن العلاقة العضوية بين الفقه ودولة الخلافة. كان الأمر متعلّقاً في الأصل بالذين يحاربون الله ورسوله ـ وهم حسب بعض المفسّرين يهود المدينة[4] ـ أي بالمعارضين لانتشار الإسلام، كما تبيّنه الآية ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33]، لكنّه أصبح في المنظومة الفقهية متعلقاً بِقُطّاع الطرق وبكلّ الخارجين على النظام القائم مهما كانت دوافعهم. صحيح أن الخليفة أو السلطان لم يكن يمتلك حقّ التشريع بما يلائم مصلحته ومصلحة الحُكم، إلا أنّ الفقهاء الذين كانوا يشرّعون باسم الله كانوا متضامنين مع الحُكم، منه يستمدّون سلطتهم وامتيازاتهم المادية والمعنوية مقابل إسباغهم المشروعية الدينيّة عليه وعلى كلّ ما في خدمته من ممارسات تعسّفية.

فليس النص القرآني هنا كذلك هو المسؤول عن هذا التصنيف لمحاربة «أهل البغي» ضمن حقوق الله، بقدر ما كان الهدف من هذا التصنيف ضمان الطاعة العمياء للحكّام من قِبَل رعاياهم وضمان استتباب الأمن بكلّ الوسائل. ونحن مضطرّون إلى الاعتراف بأن جهود الفقهاء في هذا المضمار لم تحُل دون أن يكون التاريخ الإسلامي سلسلة من الثورات والانتفاضات العنيفة،

(4) انظر مثلا تفسير القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، للمائدة، الآية 33.

في غياب التشريع لسلطة مضادّة مؤسَّسة، وفي غياب ضمان حقيقي لحقوق الأفراد السياسية والمدنية، فضلاً عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية بمعناها الحديث.

وفعلاً فقد اقتصر الحديث عن حقوق الآدميين على حقَّيْن فقط، هما القذف بالزنا (أي اتّهام شخص ما، رجلاً أو امرأة، بأنه زانٍ) وحدّ الجنايات، سواء في الأنفس (أي عندما يَقتل شخص ما شخصاً آخر) أو عندما يعتدي عليه مخلّفاً له سقوطا بدنيًّا دائماً، كأن يُفقِده عيناً أو سنًّا أو غير ذلك من الأعضاء.

فصّل الفقهاء ما يتعلق بالقذف بالزنا وبالجنايات وأطالوا في بيان أوجه القِصاص والدِّيَات، أي التعويض المادّي الذي تدفعه عاقِلة الجاني، على أساس أنّ أقاربه مسؤولون مسؤولية جماعية عمّا يقترفه أيّ واحد منهم. وغنيّ عن البيان أن هذه الحالات وإن لم تكن نادرة فهي هامشية ولا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية من ظواهر العنف والعدوان. وقد اهتدت العديد من المجتمعات الديمقراطية الحديثة إلى الحدّ من هذه الظواهر ومحاصرتها بوسائل تربوية واقتصادية ابتعدت بها عن ذلك المبدإ البدائي الذي هو القصاص المعمول به في كلّ المجتمعات القديمة.

إنّ المقارنة السريعة بين حقوق الإنسان كما تُستشفّ من حديث الفقهاء عن حقوق الآدميين من جهة، وبنود الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان لسنة 1945 من جهة أخرى، لَتُبرز الهوّة السحيقة التي تفصل هذين النوعين من الحقوق. فلا مجال في حقوق الآدميين لحقوق أساسيّة غير قابلة للمساومة، مثل الحقّ في الحرية الدينية وحرية التعبير وحرية التنقل وحرية الانتظام في

أحزاب سياسية أو هياكل نقابية وغيرها من الحقوق المدنية والسياسية، علاوة طبعاً عن الأجيال الموالية من هذه الحقوق، مثل الحقّ في الشغل والتعليم والمسكن والبيئة السليمة، وما إليها.

حقوق الآدميين تقتصر على الحقّ في الأمن على النفس، وفي السلامة الجسدية من اعتداء الآخرين، لا من ممارسة السلطة، وفي سلامة العِرض والمال، وتُسطّر إلى جانب حقوق الله، التي هي كلّها ـ باستثناء السرقة ـ حَدٌّ من الحرية الفردية وتكريسٌ لقيم اجتماعية سائدة، ودفاع عن الأنظمة السياسية القائمة، من دون أيّ ضمان في التقليص من تجاوز السلطة.

ورغم كل الاحترازات المشروعة والمآخذ التي يمكن لنا إبداؤها على ما جاء في الفقه الإسلامي الكلاسيكي متعلّقاً بحقوق الله وحقوق الآدميين والحقوق المشتركة، مثل استيفاء الديون، وكفالة اللقطاء، وتزويج اليتامى، وإلزام النساء أحكام العِدّة، وعدم تكليف العبيد ما لا يطيقون، وما أشبه ذلك، فإننا مُلزَمون بالاعتراف بأنّ مجموعة هذه الحقوق كانت تكوّن منظومة متكاملة منسجمة داخليًّا ومع قِيَم عصرها. وهذا ما يفسّر أنها لم تكن محلّ اعتراض جوهري من المعنيّين بها في الحواضر الإسلامية، وإن بدت لنا غير منطقية ـ إذ الردّة وحدها مبدئيًّا هي التي قد يجوز أن تُصنَّف بالمعيار الديني الدقيق ضمن حقوق الله ـ وليس التنصيص على حدود في النص القرآني هو المرجع فيها. وقد رأينا أنّ القرآن خالٍ من النص على عقوبة دنيوية على الردّة، ومُنافٍ لتحريم الخمر الذي أقرّه الفقهاء. وقد يُقال إن عقوبة الزنا والسرقة والمحارَبة منصوص عليها، لكن ـ وبصرف النظر عن اختلاف ما جاء في الفقه

عمّا جاء في القرآن ـ لا مبرّر كافياً لتصنيف الزنا والسرقة والمحارَبة ضمن حقوق الله، وتصنيف القتل العمد وقذف المحصنات ضمن حقوق الآدميين.

مهما كان الأمر فإنّ هذه المنظومة فقدت اليوم انسجامها الداخلي مثلما فقدت انسجامها مع قِيَم العصر، وإن كانت حاضرة في الأذهان ولم تعوّضها بعدُ قِيَم جديدة مستحدَثة من الأوضاع المعرفية والحضارية التي أفرزتها الحداثة. ويكفينا في هذا الصدد أن نلقي نظرة سريعة على ما يُنشر في الإنترنت لنستخلص جملة من الملاحظات:

أوّل ما يسترعي الانتباه فيما يُكتب عن حقوق الله الآن هو تقلّص العلاقة التي كانت قائمة في القديم بين هذه الحقوق من جهة والحدود من جهة ثانية، ممّا يؤكد أن عقوبة الإعدام والعقوبات الجسدية والمخلّة بالكرامة البشرية لا تجد كثيراً من المدافعين عنها صراحة، دون الجرأة على اعتبارها منافية لحقوق الإنسان أساساً. وفي المقابل نجد تركيزاً على أن أهمّ حقّ من حقوق الله هو توحيده وعدم الإشراك به وعبادته. وهو ما يحيلنا ضمنيًّا على انتشار الفلسفات المُلحِدة التي يرى فيها رجال الدين أكبر خطر على الإسلام، وإن كانت حُجَجهم في التصدّي لها حُجَجا نصية وخطابية لا ترقى إلى مواجهة المشكل مواجهة علمية وعن دراية بالخلفيات التي تؤدي بمعاصرينا إلى الإيمان أو إلى الإلحاد. وفي ذلك دليل من زاوية ثانية على أنّ فكّ الارتباط بين الدين والمؤسّسات المجتمعية صار أمراً واقعاً ـ وإن كان غير مُعترَف به ـ لا يسع المنظّرين، مهما كانت درجة محافظتهم، أن يتجاهلوه. فلم تعُد هذه

المؤسّسات تجد مشروعيتها ومبرّراتها في المرجع الديني كما كان الأمر قديماً.

الملاحظة الثانية تخصّ التشظّي الذي شمل المنظومة التقليدية. ونتبَيّنه من خلال ما يُحشَر الآن ضمن حقوق الله، مِمّا لا عهد للقدماء به. وعلى هذا الصعيد نقرأ مثلاً في موقع أوزبكستان الإسلامية أن حقوق الله سبعة: 1) الإيمان بالله عزَّ وجلّ، 2) إخلاص العبادة لله، 3) امتثال الأوامر واجتناب النواهي، 4) تعظيم الله وإجلاله، 5) محبة الله ورجاؤه والخوف منه، 6) شكر الله على نعمه، 7) التسليم والرضا بالقضاء والقدر. أي أنّ مواضيع كانت من صلب المباحث الكلامية صارت حقوقاً لله، وأنّ ما كان يَدخل في هذه الحقوق قد غُيّب أو جُهل أو تُنوسِيَ.

نستخلص كذلك أن الحديث عن حقوق الله أصبح يشمل مظاهر من السلوك الاجتماعي لا صلة لها أيضاً بما أقرّه الفقهاء قديماً. فنقرأ في إحدى المُدَوَّنات لشخص يمضي تحت كنية «أبو جعفر»، من المغرب، أنّ حقوق الإنسان لا تتحقّق إلا إذا أدّى حقوق خالقه، ويَذكر منها بعد العبادة وعدم الشرك: بِرّ الوالدين، وبِرّ الأبناء، والإحسان إلى الزوجة، وصِلة الرحِم، وعيادة المريض، وحقّ الجار، وإيتاء ذي القربى واليتامى والمساكين، وإخراج الزكاة، ونصرة المظلوم، وفكّ الرقاب (ولا نظنّه يفقه ما يعنيه فكّ الرقاب هذا)، وكفالة الأيتام، وحفظ أموال الناس وأعراضهم، وأشباه ذلك مما يراه حقوقاً للخالق[5]، وما هو في

(5) http://hameddd.maktoobblog.com

الحقيقة سوى علامة على الاستلاب الذي يقع فيه كثير من معاصرينا، فيكون حاجزاً بينهم وبين النظر إلى قضايا الاجتماع والاقتصاد والسياسة نظرة موضوعية تراها على حقيقتها البشرية النسبية.

أما إذا نظرنا في الأدبيات الوهّابية فإنّ الخلط المقصود أو غير المقصود بين حقوق الله وحقوق الإنسان يبلغ أقصاه، فلا نعثر إلا على حشر للأغراض المعهودة في الأيديولوجيا الوهّابية ضمن حقوق الله. هكذا، على سبيل المثال نقرأ في محاضرة لـ «فضيلة الشيخ العلّامة ربيع بن هادي المدخلي» ألقاها في 19 نيسان/ أبريل 2008 بمكّة تحت عنوان «حقوق الله عزَّ وجلّ على عباده» ما يلي: «الموضوع شيّق وله ارتباط بآيات كثيرة ومواضيع عديدة كلّها تَصبّ في مصبّ واحد، أسمائه وصفاته وتوحيد الله في ربوبيته وتوحيده في عبادته والاستدلال على ذلك بمخلوقاته جميعاً»، ثم يمرّ في باقي المحاضرة إلى تمجيد المذهب الوهّابي وإلى مهاجمة الإخوان المسلمين وجماعة التبليغ وكلّ من يقبل زيارة القبور ويقرّ بالأولياء(6).

وفي مدوّنة «فضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العيثمين» إفصاح مباشر عن الدفاع عن النظام السعودي، دائما تحت عنوان حقوق الله وحقوق العباد، فينطلق من أن الشريعة الإسلامية كاملة في حقوق الله وهي العبادات، وفي حقوق العباد وهي المعاملات، ليبيّن أنّ كمالَها يتمثل في أنها أوجبت على الولاة حكم رعيتهم

(6) http://www.rabee.net/show_des.aspx?pid = 5&id = 209&gid

بكتاب الله وسُنّة نبيه، «وهم في ذلك مَوكولون إلى أمانتهم»، وأوجبت على الرعية «أن يسمعوا لهم وأن يطيعوهم فيما أمَروا به أو نهَوا عنه... قال النبي (ص) «من أتاكم وأمْرُكم جميع على رجل واحد يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه». وبعد أن يندّد بمن «يتكلّم عن قصد سيّء أو اجتهاد مخطئ بكلام يحصل به بُعد الناس عن وُلاتهم»، من مثل الاستعانة بالمُشرِك المأمون، التي هي من الأمور الاجتهادية ـ في إشارة ضمنية إلى استعانة النظام السعودي بالأمريكان ـ يختم بقوله: «وإنّنا نرى أقرب الناس إلى التمسك بالإسلام هي هذه الدولة التي في رقابنا بَيعة لها والتي نسأل الله تعالى أن ينصرها على أعدائها»(7).

لا نعتقد أنّ مثل هذه الكلام يحتاج إلى تعليق، وما يعنينا منه بالنسبة إلى موضوعنا هو هذا التوظيف الفجّ للمقولات الفقهية التقليدية دون مراعاة لمنطقها، وذلك خدمة لأفكار وقِيَم قروسطية تُبعد الفرد المسلم والمواطن عن مجرد التفكير في أنّ له حقوقاً أساسية من المشروع أن يطالِب بها ويعمل ويناضل في سبيل تجسيمها. كلّ ذلك طبعاً باسم الإسلام، وباسم الشريعة الإسلامية، وباسم صيانة حقوق الله، وما هي في الحقيقة إلا باسم مصالح شخصية وفئوية، ودليل على ضيق الآفاق وعلى عدم الوعي بالمنجَزات التي حقّقتها قِيَم الحداثة، فخلّصت الإنسان، أيًّا كان دينه أو لونه أو لغته أو قوميته، من قرون الخنوع والاستسلام للناطقين باسم الحقّ الإلٰهي من ساسة ورجال دين على السواء. أو

(7) http://www.ibnothaimeen.com/all/khotab/cat_index

ربّما كان الوعي بانتشار هذه القيم الإنسوية في الضمير الحديث هو الذي يدفع المحافظين عموماً إلى التصدّي لها ومحاولة تأخير الساعة التي تتحقّق فيها أطول وقت ممكن.

ومن المؤشّرات على انتشار هذه القِيَم، رغم الاحتشام الذي يعبَّر به عنها ومحاولة تبريرها تبريراً دينيًّا، هذا التصريح الصادر أخيراً عن المراقب العام للإخوان المسلمين في الأردن، الدكتور همام سعيد، والذي طالب فيه دول الخليج «بأن تؤدّي حقّ الله في أموالها للجياع والمحرومين من المسلمين الذين لا يجدون لقمة الخبز ولا شربة الماء ولا وقوداً للتدفئة والكهرباء، وليسوا بعيدين عن منابع هذه الثروة». وأضاف: «من حق الأمّة على حكّامها أن يُشركوها في هذه الخيرات والثروات». ولكنه كان عاجزاً عن تصوّر آليّة لضمان حسن توزيع هذه الثروة، واكتفى بالتوضيح «أن الله تعالى سيَسأل يوم القيامة الذين ينامون شباعاً وإخوانهم يتضوّرون جوعاً»(8).

يومَ ينتقل الخطاب الإسلامي من مجرّد الوعظ إلى التحليل الموضوعي للأسباب والوسائل والنتائج، يكون قد قَطَع مع الاستلاب الذي يقع فيه ويوقِع ضحاياه من السذّج والمغرورين، ويكون قد كفّ عن إصدار أحكام شبيهة بما رأيناه في مفتتح هذا العرض على لسان الدكتور البغدادي. ويومَها ـ وبه نختم هذه الخواطر ـ لن نعثر على شبيه بهذا التشنيع على نانسي عجرم واعتباره «إجراماً في حقّ الله» لمجرّد أنّ بعض المذيعين سألها:

(8) http://www.alwatanvoice.com/arabic/content

«يومًا التقيت بربّ العالمين على أبواب الجنّة. تتوقعي منه يقولك: يا نانسي... أكملي الجملة» فأجابت: «بس بواجه ربنا بيقلّي: يا نانسي تفضّلي ونصّ، على الجنّة طبعاً» في تلميح لأغنيتها «آه ونص»[9]. وإذ ذاك نكون أعَدْنا ربط الصلة بما في تراثنا من جوانب مشرقة، على غرار موقف المعرّي الساخر في «رسالة الغفران»، وتجاوزناها إلى ما يدعم حقوق الإنسان في حرية التفكير والتعبير والنقد، وسائر حقوقه في مدلولها الحديث.

(9) http://forum.sh3bwah.maktoob.com/t20232.html

الحُكم في الحضارة العربية الإسلامية وحقوق الإنسان

هل يمكن طرق موضوع في مثل هذا الاتّساع في مجال ضيّق لا يسمح بالتحليل والتوسّع، دون الوقوع في التعميم والاجترار أو في الاختصار المخلّ؟ إنّ كلّ مفهوم منَ المفاهيم الثلاثة التي جاءت في عنوان هذه الندوة (الحكم، الحضارة العربية الإسلامية، حقوق الإنسان) هو في حدّ ذاته مفهوم إشكالي، فما بالُكَ إن جمعتَ بينها وأردت أن تعرف ما يربط بينها من علاقات أو ما يُباعد بينها من عوامل التنافر.

لِنَقُلْ منذ البداية إننا نأخذ الحُكم في المعنى السياسي للكلمة في مقابل power الإنكليزية أو pouvoir الفرنسية، لنميّز بينه وبين السلطة autorité, authority التي قد يُحتاج إليها الحكم والنفوذ ولكنّها في حدّ ذاتها مستقلة عنه لأنها ذاتُ صبغة أدبية معنوية أساساً، وقد تتوفّر لِمَن لا يملكون أيّ نفوذ مادّي ولا يحكمون غيرهم بقدر ما يكون لهم فيهم تأثير لعلّه أعمق وأبقى من تأثير الحكّام ملوكاً كانوا أو رؤساء أو خلفاء وسلاطين، ولنميّز كذلك بين الحُكم في المعنى السياسي والوظيفة التي كان يقوم بها الحَكَم قبل الإسلام والتي باشرها الرسول وهو يفضّ القضايا التي يعرضها

عليه المتخاصمون، وبقيت قائمة حين تُنسَب إلى القضاة قديماً وحديثاً.

ونقصد بالحضارة العربية الإسلامية شكلاً تاريخيًّا من الاجتماع تضافرت في تأسيسه ثم ازدهاره وذيوعه أجناس مختلفة من عرب وفُرس وبَرْبَر وتُرك وسواهم، وتضافرت على تشكيله عوامل عديدة منها ما يعود إلى موروث الحضارات السابقة للإسلام في منطقة الشرق الأدنى وحوض البحر الأبيض المتوسط، ومنها ما يرجع إلى تأثير القِيَم التي جاء بها الإسلام وسعى المسلمون إلى تكريسها على أرض الواقع، ومنها كذلك ما أمْلَتْه الإكراهات التاريخية المتنوّعة التي وجّهت المُنْجَزات المادية والرمزية لهذه الحضارة وجهة معيّنة. وإذ نعرّفها بأنها شكل تاريخي من الاجتماع فلكي ننبّه إلى أنّه قد فقد دوره في تكييف مناهج التفكير وأنماط السلوك منذ أن قامت على أنقاضه الحضارة الغربية الحديثة، فلم يعد سوى إرث ثريّ لا محالة ولكنّه، وإن ما زال موضوع حنين إلى بعض مـظاهره وذا تأثير متفاوت في مستوى الشعور، لم يعد يمثّل أفق انتظار الشباب والفئات المندرجة في الحياة العصرية.

أما حقوق الإنسان فإننا نتعامل معها على أساس أنها مجموعة من القِيَم الحديثة التي تبلورت منذ القرن الثامن عشر بالخصوص، والتي كرّسها الإعلان العالمي لسنة 1945 ومنظومةُ المعاهدات والمواثيق الدولية التي لحقت هذا الإعلان، ووُضعت بأجيالها المتعاقبة لتعزيزه، وذلك بصرف النظر عن إمكانية تأصيلها في تعاليم الأديان وتراث الثقافات والحضارات المختلفة.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنّنا نكاد نجد أنفسنا في

التسلّل، إن صحّ التعبير، إذ نحن نبحث في مسألة الحُكم في ظلّ حضارة تنتمي إلى الماضي لنرى إن كانت لذاك الحكم صلة بقيم أفرزها العصر الحديث! هناك إذن بالتأكيد عائق منهجي يمنع المؤرخ من الوقوع في الإسقاط، ومن الخلط بين مقتضيات الفترات التاريخية المختلفة. على أنّ المقاربة التاريخية ليست السبيل الوحيد إلى الفهم، فالعديد من الدراسات الإناسية الحديثة تحذّر من التاريخانية باعتبارها عقَبة في وجه من يسعى إلى فهم الأُطُر التي تندرج فيها المنظومات الرمزية، سواء في المجتمعات القديمة أو الحديثة، على أساس أنّ حاجات الإنسان واحدة ولم تتغير تغيراً جذريًّا على مرّ العصور. ولذا فقد تسير النُظم الاجتماعية نحو التعقّد ولكنّ وظائفها الرئيسية واحدة، كما أنّ تَوق الإنسان نحو العدل والكرامة والحرية والمساواة والرفاه والأمن توقٌ متأصّل فيه، قد يعوقه الاستلاب عن الوعي به، وقد لا تكون الظروف ملائمة لتحقيقه، وقد يخطئ السبُل العملية المؤدّية إليه، إلا أنّه لا فرق جوهريًّا على هذا الصعيد بين الإنسان البدائي الذي يعيش في الأدغال ومُواطِنِ أرقى البلدان في القرن الحادي والعشرين، بلهَ مَن انتمى إلى كُبرَيات الحضارات عبر التاريخ.

إنّنا إذ نلمّح هذا التلميح السريع إلى ما بين هاتين المقاربتَين القُصْوَيَيْن من تنافر فلكي نكون واعين كلّ الوعي بما يترتب على اختلاف المنطلَقات من نتائج، تجنّباً لأيّ لَبس وتحسّباً للاعتراضات المشروعة التي من شأن قراءتنا أن تثيرها في الأذهان. فنحن لا نخشى من التصريح بأننا من المؤمنين بالتقدم الإنساني والاجتماعي، لا في صيغته الخطّية الساذجة التي سادت في القرن

التاسع عشر، بل باعتبار ما يترتب على تراكم التجارب من خبرة ومعرفة أفضل، ومراهَنةً على الحاضر والمستقبل رغم كل الصعوبات.

سنركّز إذن حديثنا على مدى وفاء الحضارة التي أنشأها الإسلام للرسالة التي جاء بها نبيّه من جهة، وعلى متطلبات الضمير الإسلامي الحديث المتشبّع بمبادئ حقوق الإنسان في مجال الحُكم من جهة ثانية، على ضوء التجربة الحضارية العربية الإسلامية. فنذكّر بادئ ذي بدء بأنّ مآل الرسالات النبوية كان دوماً إلى الانحراف عن مبادئها تحت وطأة الظروف التاريخية والثقافية التي شهدت تجسيمها على أرض الواقع، وبحكم المَأسَسة التي تخضع لها عندما تتحوّل من دعوة إلى ممارسة يومية تشمل أعداداً متزايدة من المؤمنين. فهي مضطرّة اضطراراً إلى أن تراعي المتطلبات الدنيا لأوسع الفئات الاجتماعية، على حساب التفرّد والتميّز اللذين طَبَعا سلوك أوائل الأتباع ويتّسم بهما تديّن الأفراد ذوي الشخصية القويّة المستقلة.

إنّ هذه القاعدة أضحت اليوم من البديهيات لدى مؤرّخي الأديان على اختلاف مشاربهم، ولا مناص من اعتبارها تنطبق على رسالة محمد كما تنطبق على رسالات موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء والرسل. فهؤلاء المؤسّسون لأديان وحضارات يكفّون دَوماً عن أن يكونوا قُدوَة في توجّهاتهم ليصبحوا مجرّد مثال خارجي مضخَّم يُنسَج على منواله نسجاً شكليًّا، دون اعتبارٍ لخصوصيات الظرف الذي عاش فيه، وللصبغة التربوية لتعاليمه، أو للغايات البعيدة التي كان يروم تحقيقها منها. وبما أنّ كلّ رسالة نبويّة هي،

في بُعد من أبعادها، اعتراض على أخلاقٍ وقيم وممارساتٍ شائعة في بيئتها فإنّ ما تقاومه قد يَخمد لمدّة قد تطولُ وقد تقصر، ثم ما يلبث أن يعود إلى البروز راكباً المَوجة الجديدة، متلبّساً بعباءتها. فليس تغيير ما نشأ عليه الناس ورسخ في أذهانهم بالأمر الهيّن، بل هو يحدث على التدريج ومع تطاول الزمن وتهيّؤ الشروط الموضوعية، وليست للنبي عصاً سحرية يقلب بها رأساً على عقب نظرة الناس إلى أنفسهم وإلى العالَم من حولهم بين عشيّة وضُحاها.

وجدير بالملاحظة أنّ النبيّ قد أبقى على النظام القبَلي والعشائري الذي كان يؤطّر عرَب الجزيرة، فلا نجد في سيرته أثراً لمحاولة خلخلته والقضاء عليه، لا في الفترة المكية من الدَّعْوة ـ وقد تصدّى فيها لمصالح أغنياء مكّة وشجب العديد من القِيَم والأخلاق والمعتقدات الراسخة ـ ولا في الفترة المدنية حين كانت نواة الأمّة الإسلامية تجمع بين أفراد ينتسبون إلى قريش والأوس والخزرج ثم تدريجيًّا إلى القبائل الحجازية فالعربية عموماً. ويكفي أن نسجّل على سبيل المثال أنّ النبي قد قَبِل في عام الوفود، في السنة التاسعة من الهجرة وقُبَيل وفاته بقليل، تمثيل الأسياد لأفراد قبائلهم وهم يُعلنون إسلامهم باسمهم، وأنّه تبنّى ما كان معمولاً به من قواعد قبَلية من مثل السماح لأولياء المقتول بالقصاص من قاتله، واعتبار عاقلة الجاني مؤهَّلة لدفع الدِيَة المستحَقّة، وغير ذلك من الأمور التي لم يُراعِ فيها سوى الأعراف الجارية ولم تكن عنده جزءاً من الدين.

لقد كانت سلطة النبي سلطة دينية تعلو نفوذ شيوخ القبائل وزعماء العشائر وتخترقه من غير أن تُلغيَه، ولم يَسْعَ هو إلى

ممارسة الحُكم والنفوذ بحسب أنموذج أرقى مثل الإمارة أو المُلك. فلم يَزِد على تكليف عدد من أصحابه بمهمّات ظرفية وبفض النزاعات بين المسلمين في المناطق التي أسلم أهلها، أي توظيف القضاء لبثّ القيم والأخلاق التي جاء بها الدين الجديد، والتي قد تَؤُول بحسب منطقها الداخلي إلى نسف مرتكزات النظام القبَلي، لا سيّما في تغليبه مقتضيات الجماعة على حقوق الفرد، ولكنّها لا تواجهه مواجَهة مباشرة، ولا تُقاوِم رموزه وتجلّياته الظاهرة.

لذا نستطيع التأكيد أنّ قيام الدولة ـ أو بالأحرى الإمبراطورية ـ الإسلامية، بحُكمها المركزي بديلاً عن تشتّت الحُكم القبَلي، إنّما كان مع خلفاء الرسول المباشرين، وخاصة مع أبي بكر وعمر. فلقد كان لحروب الرِّدّة دور لا شكّ فيه في إخضاع قبائل الجزيرة العربية كلّها للنفوذ القُرَشي، بقطع النظر عن الدوافع الدينية الصرف التي كانت وراء هذه الحروب. ومِن المعلوم أنّ خلافة أبي بكر تُقدَّم في المنظور السُنّي على أنها تولية لأفضل المسلمين بعد الرسول، بينما قد تكون الصُدفة وحضور البديهة وانقسام الأنصار وغيرها من العوامل الظرفية مفسّرة لأحداث السقيفة إلى حدّ بعيد، إلا أنّ منطق الأحداث إنما كان يصبّ في هذا الاتّجاه: فأبو بكر من قريش، وقريش تبوّأت منذ الفترة السابقة للإسلام مكانة فريدة لدى عرَب الجزيرة بحكم إشعاعها الديني بفضل الكعبة التي كانت في حَرَمها وموسم الحجّ إليها، وبحكم قوّتها الاقتصادية بفضل إشرافها على التجارة العالمية يومئذ، وما جَنَته من نظام الإيلاف الذي أشركت به سائر القبائل وألحقتها عَبْرَه بمصالحها. بل إنّ أبا بكر كان عضواً في الندوة قبل إسلامه، وهي المؤسّسة الجنينية للدولة العربية، والتي

كانت تشرف على حظوظ مكة، ولا ينخرط فيها إلا عَلِيّة القوم. فتعيينه خليفة للرسول كان من شأنه أن يرضي بني أميّة ونظراءهم من زعماء قريش الذين انعدمت حظوظهم في الحكم نظراً إلى مقاومتهم للدعوة، والذين سيستردّونه ما إن هدأت الخواطر وتُنوسِيت معارضتهم الأولى، وظهرت الحاجة في امبراطورية شاسعة إلى خبرتهم وقوّتهم الاقتصادية.

وإنّ الذين رفضوا الاعتراف بنفوذ أبي بكر إنما كانوا يعبّرون عن نوع من التشبّث بنظام قَبَلي بدأت تبدو عليه أمارات التفكّك قبل ظهور الإسلام، وتجاوزته الأحداث التي جدّت زمن الدعوة، كما أنّ العودة إلى ما يمكن تسميته بـ «نظام الصحيفة»، أي إلى التحالف الذي أشرف عليه الرسول بُعَيد الهجرة على أساس غير ديني بين المكّيّين المهاجرين وسكّان يثرب/ المدينة الأوس والخزرج واليهود، لم تكن لها حظوظ في النجاح. فهو نظام قد اقتضاه ضعف المجموعة الإسلامية الأولى، ولم يعد له مبرّر بعد أن تحوّل وضعها إلى قوّة بعد فتح مكّة وإجلاء اليهود عن المدينة وإسلام القبائل العربية. وهكذا سارت الأمور بتعيين أبي بكر بحسب منطق التطوّر الذي سارت فيه الجزيرة قبل الإسلام، فاستكملت قريش زعامتها واستقطابها للقبائل التي كانت محترزة من مكانتها وهيمنتها.

وما تذكيرنا بهذا الأمر إلا للتأكيد على أنّ الاعتبارات الدينية كانت إمّا غائبة غياباً تامًّا أو ثانوية جدّا في مبايعة أبي بكر. فقد كان اختيار الشخص المدعوّ إلى قيادة الجماعة شأناً دنيويًّا بحتاً، كان ضرورة حيويّة استلزمها شغور السلطة التي كان يشغلها النبي بدون منازع، وكان تطبيقاً لناموس اجتماعي كَوني هو حاجة المجموعة

البشرية إلى مَن يحكمها ويقضي على عوامل الفوضى داخلها. وبما أنّ الإسلام ـ بخلاف المسيحية ـ قد ظهر في بيئة غابت فيها الدولة، فإنّ غيابها هذا كان سبباً في المماهاة بينه وبينها منذ نشأتها، حتّى صار وجود الإسلام ذاته لا يُتصوّر دون وجود الدولة التي ترعاه وتحميه. وبعبارة أخرى يتعيّن علينا أن نَفصِل ما كان مربوطاً في الضمير الإسلامي، لأنّ مشروعية الحُكم كانت قائمة دوماً على أساس التبرير الديني، وأن لا نعُدَّ الحكم المسمّى إسلاميًّا من مقتضيات الرسالة الإسلامية، ولا هو التطبيق الوحيد الممكن لها، ولا حتّى تجسيماً أميناً لتوجّهاتها.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ وظيفة الحُكم قد حُصِرت منذ البداية في فئة أهل الحلّ والعَقد دون سائر المسلمين، فتمّ القضاء بذلك على مبدإ المساواة الذي سَنَّه الإسلام، وذلك حتّى قبل أن تنقلب الخلافة سريعاً إلى مُلك وراثي في سائر الأنظمة التي حكمت العالم الإسلامي أو أجزاء مخصوصة منه. وكانت ممارسة الحكم المدعوّ إسلاميًّا مواصِلة في أوّل الأمر للممارسة التي كانت جارية في نطاق القبيلة، ثم استلهَمت نُظُم الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانيّة في كلّ الأجهزة التي أنشأتها في الميادين الإدارية والمالية وغيرها، وأسبغت عليها رداء إسلاميًّا فضفاضاً هو في الحقيقة شفّاف عن أصولها غير الإسلامية.

وقد كان للعامل الاقتصادي دور لا يُستهان به في توجيه الحكم في الحضارة العربية الإسلامية لصالح الأغنياء والأقوياء دون سواهم من الفئات المسحوقة، إذ إن الفتوحات التي تمّت في عهد عمر وعثمان بالخصوص كانت السبب في إثراء طبقة من الأعيان

والأشراف وفي إقصاء العامّة عن شؤون الدولة كلّها، بدعوى عدم أهليتها في المشاركة. واستمرّ الوضع على هذا النحو، بل استفحل، في كلّ أنظمة الحكم المتعاقبة. وسيكون لهذه الظاهرة أثرها في التنظيرات الفقهية والكلامية والأخلاقية، فلم يُثِر علماء الدين مبدأ الشورى ـ هذا الذي يَظنّ الكثيرون اليوم واهمين أنه من ركائز الحكم الإسلامي ـ إلا في حالة شغور منصب الخلافة. أما استشارة الحاكم للرعيّة أثناء مباشرته للحكم فمن غير المفكّر فيه البتّة، فضلاً عن وجوب التزامه بالآراء المعبَّر عنها. وفي هذه الحالة لم يَبقَ للطامحين إلى الحكم إلا طريق التمرّد العنيف والاستنجاد بالشوكة والعصبيّة، وهي السِمة القارّة فعلاً في التاريخ الإسلامي لمّا سُدّت أبواب المعارضة الطبيعية والمشروعة. ولم يَسْعَ أحد إلى تنظيمها حتّى تؤدّي إلى التداول على الحكم تداولاً سلميًّا. وألحّ الفقهاء في المقابل على وجوب الطاعة لأولي الأمر، برَرَة كانوا أو فجّاراً، بشرط وحيد هو عدم التدخّل في الشأن الاجتماعي باعتباره حَكْراً على رجال الدين وحدهم. وهكذا تمّ تقاسم الأدوار وآل الأمر إلى تضامن الفئات التي تملك السلطة المادية والمعنوية، رغم ما بينها من تناقضات ثانوية، وإلى تقديم شروط الانسجام الاجتماعي ـ ولو الشكلي ـ ومراقبة السلوك وتوحيده، على حرية الضمير وصدقه، وإلى تفضيل النظام على العدل في كل الحالات التي يعسُر فيها التوفيق بينهما. وكانت هذه الحالات في الحقيقة هي القاعدة لا الاستثناء. ولا يخفى أنّ في ذلك تنكّراً صارخاً لمبادئ الرسالة المحمدية. وهو علامة إضافية على مدى رسوخ الاستلاب الذي غرق فيه الضمير الإسلامي وما زالت آثاره بادية إلى اليوم.

لئن كان الحكم في تاريخ حضارتنا إفرازاً لأوضاع ثقافية وتاريخية مخصوصة ونتيجة طبيعية لمَأسَسة الدين أكثر مما هو ائتساء حقيقي بدلالات السيرة النبوية وتطبيق وفيّ لرسالة الإسلام، بقطع النظر عن مدى صدق النوايا، فمن الطبيعي أنّ الأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في عصرنا تَفرِض عليها استنباط أنظمة في الحكم تُعرِض عن الماضي، لتستجيب لمتطلبات الحاضر المختلف عن ذلك الماضي، وتهيّئ لمستقبل أفضل تُسهم به إسهاماً إيجابيًّا في إبداع الحضارة لا في مجرّد استهلاكها. ونحن على يقين من أنّ التحوّلات المتسارعة التي شهدها ويشهدها العالم الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين بصفة خاصة كفيلة بزعزعة المسلّمات التي كانت إلى عهد قريب تتّسم بالبداهة، وبدفع المسلمين إلى البحث عن صِيَغ وتوازنات جديدة تضمن التناغم مع القيم التي أفرزتها الحداثة من جهة، ومع المبادئ التي بشّرت بها الرسالة المحمدية من جهة ثانية.

وعلى هذا الصعيد فإنّنا لا نتردّد في وضع المنزلة السامية التي أصبحت للشخص في عصرنا في أعلى سُلّم المتغيّرات التي طرأت على سُبُل التفكير والاجتماع معاً، إذ لم يعد الانسجام الاجتماعي في العصر الحديث مقدَّماً على الحرية الذاتية والمسؤولية الشخصية كما كان الشأن في القديم، حين لم تكن للفرد قيمة إلا من حيث انتماؤه إلى مجموعة، دينية كانت أو عرقية أو قبَلية أو غيرها. فقد صار هاجس الحكم الحديث هو التوفيق بين مبدأَي الحرية الذاتية واللحمة الاجتماعية، لكن لا على حساب الحرية، غير القابلة للمساومة مهما كانت الاعتبارات. ونحن نرى في ذلك عودة مباركة إلى الفهم السليم لِما أراد الإسلام إرساءه ولم ينجح المسلمون في تطبيقه طيلة تاريخهم.

إنّ مختلف حقوق الإنسان التي نصّت عليها المواثيق الدولية هي حقوق كونية وإن تبلورت في مناخ غربي، ذلك أنّها تعبير عن تطلّع مشترك بين البشر جميعاً إلى تجسيم مبدإ الحرية الذي هو روحها وعُصارتها. وهو قيمة لا تحتمل في نظرنا أيّة خصوصية ثقافية أو دينية أو حضارية. فليست الديمقراطية في نهاية التحليل إلا الاعتراف بكرامة المواطن باعتباره شخصاً حرًّا ومسؤولاً لا تختلف حقوقه وواجباته عن حقوق أيّ شخص آخر وواجباته، سواء انتمى إلى الأغلبية أو إلى إحدى الأقليّات الدينية واللغوية والإثنية وما شابهها. والذين يتشبّثون بتِعِلّة الخصوصية الواهية في هذا المجال، ويتباكَون على الهُويّة المهدَّدة بالضياع، ليسوا سوى أصحاب المصالح في إقصاء الشعوب وعامّة المواطنين عن شؤون الحكم، جَرْياً على مثال أسلافهم المستأثِرين بالجاه والثروة، أو هم من المستلَبين غير الواعين بالأسس الحقيقية التي يقوم عليها الاجتماع الإنساني، والتي غطّت عليها التنظيرات الدينية التقليدية بقِناع سميك يحجبها عن أعين المبصرين.

ومن أهمّ النتائج العملية المترتبة على تطبيق حقوق الإنسان المسؤوليةُ الكاملة في سنّ التشريعات الملائمة، والرجوعُ في هذا المضمار إلى الغاية التربوية والأخلاقية من التعاليم التي احتوت عليها الرسالة، والتي لا يمكن الاستمرار على التمسّك بحَرْفِيّتها في نوع من عبادة النص. ويقيننا أنّ هذا التمشّي أكثر وفاء للإسلام من التشريعات التي سنّها الفقهاء وأضفَوا عليها صبغة القداسة، في حين أنّها لا تعدو كونها تأويلاً محكوماً بظروفهم الخاصّة والعامّة، وأنّها ليست في الأغلب سوى انعكاس لموازين القوى عند نشأة الفقه،

وبالخصوص حين تَحشر المرأة في مرتبة دونية وتعاملها معاملة الأطفال والقاصرين.

وقد يبدو الحكم على الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية وعلى تنظيراتها التي تُطلِق يد الحاكم وتعترف بشرعية القهر والغلبة حكماً قاسياً، إلا أنّه لا مَهرَبَ منه ومن تصفية الحساب مع الماضي بكل جرأة، إن أردنا أن نعيش عصرنا بدون مركّبات. والسبيل الأمثل إلى ذلك هو الإقرار بأنّ العلاقة العضوية التي كانت قائمة بين الدين والحكم، في الحضارة العربية الإسلامية كما في سائر الحضارات القديمة بدون أيّ استثناء، علاقة مضرّة بكليهما، ولعلّ ضررها بالدين أفدح، وأنّه لا بديل عن علمنة المؤسّسة السياسية على غرار سائر المؤسّسات الاجتماعية. وذلك لا يعني بالضرورة الفصل بين الدين والحكم، بقدر ما يعني التمييز الواضح بين مجال كل واحد منهما. فإذا كان على الحاكم مراعاة حقوق الإنسان والخضوع المنظّم لقواعد اللعبة الديمقراطية واحترام حرية الأفراد في كل ما لا يمسّ حرية الآخرين، فلا شيء يمنع المسلم ـ حاكماً أو محكوماً ـ من السعي، بالوسائل الديمقراطية كذلك، إلى تجسيم المبادئ التي يؤمن بها، لا سيّما وهو واعٍ بمحدودية التأويلات التقليدية، وعامِلٌ على تحيين مقاصد الرسالة النبوية بحسب الظروف المستجدّة.

وبعبارة أخرى فإنّ الإسلام، كما فُهم في اتجاه تكريس الطبقية وانعدام المشاركة الشعبية في شؤون الحكم، قابِلٌ لأن يُفهَم في اتّجاه دعم حقوق الإنسان في هذا الميدان بالذات. ولكنّ المشكل الرئيسي القائم هو صعوبة الإعراض عن تنظيرات السلَف

والتنكّر لمواقفهم، نظراً إلى الصبغة الإطلاقية والتقديسية التي اكتسبتها بمرور الزمن، وإلى طغيان النظرة الماهَويّة إلى الدين، أيًّا كان. فنحن لا نَعدِم مِن المتحدّثين عن الإسلام أو مِن الناطقين باسمه شرقاً وغرباً من يرى فيه عقَبة في سبيل سيادة حقوق الإنسان، أو يعتبرُه على العكس من ذلك أفضل أساس وإطار لتجسيم هذه الحقوق. وإنّ من السهل تجاهلَ هذه المواقف والاستهزاء بأصحابها، إلا أنّ المهمّ هو بيان تهافتها في أشكالها التقليدية أو في أشكالها الأيديولوجية المعاصرة، الكاريكاتورية أحياناً، وتقديمُ بديل عنها يتمتع بالمصداقية وبالقدرة على الإقناع. فإذا كان الإسلام قد تأقلم في عصرنا مع كِلا النظامين المَلكي والجمهوري، مثلما وُظّف لخدمة الرأسمالية حيناً والاشتراكية حيناً آخر، ومازال يُراد منه أداء وظيفة التبرير للحكم الجائر المستبدّ وللتمرّد عليه حسب الأوضاع، فإنّ ذلك يقوم دليلاً على خَطَل هذه النظرة الماهويّة، وعلى ضرورة تجاوزها في المستوى النظري قبل كل شيء، لا في المستوى العملي وعلى صعيد الممارسة وحسب.

بقي أن نشير إلى أنّ التغيير المنشود في مستويات التفكير والضمير والفعل في الآن نفسه لن يتحقّق إلا بتوفّر الشروط المادية الموضوعية الدنيا، فلا أمل في الانتقال من الحكم المستبدّ إلى الحكم الديمقراطي ما لم تتطوّر العلاقة بين أفراد الأسرة من التسلّط إلى التفاهم والتكامل، وما لم تَحدث ثورة جذرية في مناهج التربية والتعليم ومحتويات البرامج، وما لم يرتفع مستوى المعيشة ارتفاعاً يُقضَى فيه على الفقر والمرض، وعموماً ما لم تتغيّر أنماط الإنتاج التقليدية المُفرِزة للتقليد والمحاكاة نحو التصنيع والخدمات العصرية

المحتاجة إلى روح المبادرة والإبداع. فإذا كان الحكم الديمقراطي مساعداً على تحقيق هذه الأهداف فإن زيْغَه نحو الانفراد بالرأي والقرار وارد في كل لحظة في إطار النسيج المجتمعي التقليدي. وعلى العكس من ذلك فإنّ طريق الحكم المستبدّ مسدودة، إن لم يكن ذلك على المدى القصير فعلى المدى المتوسّط أو الطويل، في كلّ المجتمعات التي لا تُعاني الجهل والحاجة الملحّة والإقصاء المتعمَّد للنساء والضعفاء والأقليات. وهذا ما يستدعي العمل بكل الوسائل المشروعة وعلى كل الواجهات في نفس الوقت، نظراً إلى العلاقة الجدليّة المَتينة بين الحكم من جهة والواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي من جهة ثانية.

وأخيرا إذ تبيّن الآن للمستفيدين من مكتسَبات العلوم الإنسانية الحديثة ولأصحاب الضمائر السليمة عموماً تهافت المبرّرات التي كان يلجأ إليها علماء الدين عبر التاريخ للرضى بالظلم والعَسف والاستبداد والاستغلال، وتغيّرت الرهانات المطروحة على الضمير الديني المعاصر، فإنّ الحاجة لَأَكيدةٌ إلى تعميم الوعي بهذه المعطيات حتى تنفذ إلى أوسع الفئات الاجتماعية، ولا تبقى حكراً على أقلية من العلماء والمثقفين. لقد أصبح المعيار الذي يطبَّق على صلاحية المعتقدات والمذاهب والفلسفات هو أساساً كفاءتها في توفير معنى الوجود والحياة في عالَم متفجّر، عزّت فيه المرتكزات الواضحة والقيم الثابتة، وهو كذلك مدى الإضافة التي تقدّمها لدعم حقوق الإنسان، لا لتقليصها والحدّ منها. وفي هذا مجال فسيح للتنافس بين المسلمين وغير المسلمين وبين المؤمنين عموماً وغير المؤمنين.

مناهل السُلطة في الحقل الإسلامي

إذا كان تعريف السلطة عموماً، بما هي قدرة شخص ما (أو مؤسسة) على إلزام شخص آخر (أو مجموعة أفراد) بفعلٍ لم يكن الشخص الملزَم (أو المجموعة) لِيَـ(ت)ـفعله من تلقاء نفسه(ا)، وبما هي غير النفوذ المعتمِد على قوّة مادية، اقتصادية كانت أو ممارِسة للعنف المعتبَر مشروعاً بواسطة أعوان الجند والشرطة، إذا كان هذا التعريف يحتاج في العادة إلى توضيح مستنَد السلطة وكيفية عملها، والرهانات الكامنة وراءه، وغاياته المُعلَنة أو المُضمَرة، فإنّ البحث في السلطة في الحقل الإسلامي يقتضي الوقوف عند ما تتميّز به عن مثيلاتها في الأديان التي توجد بها مؤسَّسات مُهيكَلة هرميًّا ومعترف بها نظريًّا، في شكل كنائس ورجال دين متفرّغين كليًّا أو جزئيًّا لوظيفة الوساطة بين المؤمن ومعتقَده. فأن تكون هذه السلطة منحلّة (diluée)[1] لا يعني أنّها غير موجودة أو غير فاعلة بطريقتها

(1) يترجم **المنهل** dilué بمُشعشَع، وهو ما ينطبق على الخمر بالأساس عندما يضاف إليها الماء، ولكنه لا يناسب المعنى الذي أردناه، وهو أنّ السلطة موزّعة وغير مركّزة، وإنّ ما نلاحظه في السنوات الأخيرة على أعمدة الصحافة الغربية من اعتبار شيخ الأزهر «أعلى سلطة دينية إسلامية» متأتٍّ من القياس على سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية، وهو على كل حال غريب عن الواقع الإسلامي في الماضي القريب، عندما =

الخاصة، ولا يعني كذلك أنّها لا تلتقي مع السلطة في الديانات الأخرى من حيث الوظائف الرئيسية التي تنهض بها.

وإنّنا، باهتمامنا بهذه القضيّة، إنّما نضعها في موضعها الطبيعي، أي على الصعيد الرمزي، ولكنّ الرموز بداهة في حاجة دوماً إلى ما تتجسّد فيه على أرض الواقع، أو بالأحرى إلى مَن تتجسّد فيهم، ويكونون هم الممثّلين لها لدى عامّة المؤمنين. لذا يجدر بنا أن نحاول تبيّن المناهل التي يمتح منها الناطقون باسم الإسلام، ومنها يستمدّون سلطتهم على النفوس، مهما كانت صفاتهم ومراتبهم، علماء كانوا أو أئمّة أو مجتهدين أو مفتين أو فقهاء أو شيوخ طرق صوفية، إلخ.

ربّما كان الشعور السائد لدى عموم الناس بضرورة وجود القادة والرؤساء والزعماء، ضماناً لاستتباب النظام في المجتمع وخوفا من وقوعه في الفوضى، وإذن بضرورة الخضوع والطاعة لأشخاص يتحمّلون عنهم المسؤولية ويقرّرون لهم ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، ربما كان هذا الشعور هو الذي يفسّر شيوع الظاهرة

= كان شيخ الإسلام في السلطنة العثمانية يطمح إلى هذه الصفة، وفي الحاضر المتميّز ببروز الدولة الوطنية وأجهزتها الرسمية، ومن بينها في العديد من البلدان ـ ولكن لا في المغرب الأقصى مثلاً ـ وظيفة المفتي الذي لا تتعدى سلطته حدود الدولة التي عيّنته في ذلك المنصب، ولذا كان موقف مفتي مصر من سياسة تونس تجاه ظاهرة «الحجاب» الموسوم بالزي الشرعي عند بعضهم وبالزي الطائفي عند آخرين ـ إن صحّ ما تداوله الإعلام ـ موقفاً ناشزاً إن دل على شيء فعلى أنّ أصحاب التكوين التقليدي لم يستوعبوا بعدُ التحولات التي طرأت على الأوضاع الإسلامية في العصور الحديثة.

وانتشارها عبر العصور وعبر الحضارات والثقافات. ولقد كانت التنشئة الاجتماعية قديماً تعمل على ترسيخ الشعور بهذه الضرورة، فتتمّ دَخْلَنَتها على أنها من طبيعة الأمور، لا فرق بينها وبين وجود العناصر والظواهر والكوارث الطبيعية، فلا هي تثير الاستنكار أو الاعتراض، ولا هي تبعث على البحث عن بديل لها، أيًّا كان ذلك البديل. وعلى هذا الأساس لم تعدم الثقافات القديمة، بما فيها الثقافة الإسلامية، تبرير الأمر وشَرْعَنة فوز الجَسور والقويّ والمتغلّب، بل القاهر. ويتجلّى هذا التنظير أكثر ما يتجلّى عند خوض الفقهاء والمتكلّمين في مشروعية الخلافة، الجامعة للسلطتين الدينية والسياسية، بما أنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» حسب تعريف الماوردي (ت. 450 هـ) الكلاسيكي[2]، رغم أنّها آلت منذ وقت مبكّر إلى «ملك عضوض» وإلى حكم وراثي على نفس نمط الحكم القيصري والكسروي. ولكنّه واضح كذلك في التمييز الذي استتبّ منذ الإمام الشافعي بين عامّة المؤمنين «المكلّفين في أنفسهم» من جهة، وخاصّتهم من فئة العلماء «المكلّفين في أنفسهم وفي غيرهم» من جهة ثانية.

وتكفينا في هذا المجال شواهد دالّة من مصنّف الخطيب البغدادي (ت. 462 هـ) الشهير **الفقيه والمتفقّه**، الممثل لما استقر عليه موقف العلماء من أهل السُنّة. صدّر البغدادي فصول كتابه بالحديث عن فضل الفقه والفقهاء، ولم يغفل في هذا السياق عن

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، المصدر المذكور، 1989، ص3. ومن المعروف أنّ ابن خلدون احتفظ بتعريف الماوردي وأضاف إليه فقط «به»، أي سياسة الدنيا بالدين.

إثبات وجوب الطاعة للفقهاء والعلماء، تأويلاً لآية النساء 4/ 59: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[3]. ولئن قرّر في البداية «وجوب التفقّه في الدين على كافّة المسلمين»[4] فإنّ ما أكّد عليه في غضون الكتاب وفي آخره، ممّا يريد ترسيخه في ذهن قارئه، «أنّا لو منعنا التقليد في هذه المسائل التي هي من فروع الدين لاحتاج كل أحد أن يتعلم ذلك. وفي إيجاب ذلك قطع عن المعاش وهلاك الحرث والماشية، فوجب أن يسقط»[5]، واستشهد، من بين ما استشهد به، بحديث «إنّ مَثل العلماء في الأرض كمَثل نجوم السماء يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر، فإذا انطمست النجوم يوشك أن تضلّ الهُدَاة»[6]، وألحّ على ضرورة اتّباع الرؤساء في هذا الميدان كذلك: «قيل لأبي حنيفة: في المسجد حلقة ينظرون في الفقه. فقال: لهم رأس؟ قالوا: لا. قال: لا يفقه هؤلاء أبدا»[7]، وقال عليّ بن أبي طالب: «مِن حقّ العالِم أن لا تُكثِر عليه السؤال، ولا تعنّته في الجواب، ولا تلحَّ عليه إذا كسل، ولا

(3) الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمُتفقّه**، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980، ج1، ص27-28. ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذا التأويل لم يكن شائعاً في القرنين الأول والثاني، فالشافعي (ت. 204 هـ) يفسّر «أولي الأمر» في هذه الآية بأنهم «أمراء سرايا رسول الله»، ويبرّر ما ذهب إليه بأن «كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة»، الشافعي، **الرسالة**، ط2، القاهرة، 1979، ص79-80.

(4) **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص43.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص68.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص70.

(7) المصدر نفسه، ج2، ص83.

تأخذ بثوبه إذا نهض، ولا تفشي له سرًّا، ولا تغتاب عنده أحداً، وأن تجلس أمامه، وإذا أتيته خصصته بالتحية وسلّمت على القوم عامّة، وأن تحفظ سره ومغيبه ما حفظ أمر الله، فإنما العالم بمنزلة النخلة تنتظر متى يسقط عليك منها شيء. والعالِم أفضل من الصائم القائم الغازي في سبيل الله. وإذا مات العالم شيّعه سبعة وسبعون ألفا من مقرّبي السماء، إلخ»[8]. كلّ هذا بعد أن أَحكم تسييج السبيل التي على المتفقّه أن يسلكها، وألزمه بتوخِّي منهج مسطّر لا محيد عنه بوجه من الوجوه.

هؤلاء العلماء الذين ينبغي التعامل معهم على هذا النحو من الاحترام والتبجيل، وأمثالهم من الشيوخ الذين ينبغي للمُرِيد أن يكون إزاءهم بمثابة المَيِّت بين يدي غاسله، قد تخلى عن إرادته تخلياً كليًّا وأطاع طاعة عمياء، أليسوا يقومون، بمقتضى النظرية المعتمَدة في التحليل النفسي، مقام الأب صاحب النفوذ المطلق، لدى جميع الذين لم ينضجوا نفسيًّا وأبقتهم التنشئة الاجتماعية والتربية التي تلقَّوها في مستوى الأطفال القاصرين والسفهاء المحجورين؟ وسواء كانت هذه الظاهرة حاجة إناسية أو مجتمعية ـ تاريخية أو نفسانية، فالثابت أنها من قبيل غير المفكّر فيه في الفكر الإسلامي، ولا يخطر ببال المسلم العادي أن ينظر إليها نظرة نقدية تنزع عنها بداهتها وتؤدي إلى تخليصه من الاستلاب الذي تحشره فيه عن طواعية وبدون وعي.

ورغم ذلك فلا مناص من التنبيه إلى أن الوظيفة التي يقوم بها

(8) المصدر نفسه، ج2، ص99.

الفقهاء والعلماء في الإسلام مرتبطة متين الارتباط بوضع تاريخي شامل يمكن وصفه إجمالا بأنه وضع ما قبل الحداثة، ففي التاريخ الإسلامي، كما في تاريخ سائر الشعوب والأديان والحضارات حتى القرن الثامن عشر، لم تكن المؤسّسات المجتمعية تستمد مشروعيتها من غير مَعين الدين، وكان الدين هو الذي يجعل تلك المؤسسات مقبولة ومعترفاً بها، إذ هي من وضع الآلهة والقوى الغيبية، ويُخشى إن لم تُحترم قواعدها من اختلال نظام الكون كله. ولقد مثّل التوحيد نَقْلَةً نوعية في هذا النطاق، حيث كان الإله متعالياً ولم يعد في حاجة إلى البشر وإلى القرابين التي يدرؤون بها غضبه من عصيان نواميسه، ولكنّ الذهنية الموروثة من الديانات والمعتقدات الكَونُلوجية بقيت حيّة واستمرّت رواسبها في تكييف نظرة الإنسان إلى الكون وإلى المجتمع البشري. هكذا صَعُب على الناس أن يتحمّلوا مسؤولية تنظيماتهم الاجتماعية، وأن ينظروا إليها على حقيقتها، أي الاعتراف بأنها ليست سوى بناء بشريّ هشّ وفي توازن غير قارّ، وبالتالي يستدعي التذكير الدائم بمقتضياته والتصحيح عند الحاجة والمراجعة المستمرة. فكان البحث عن «الثوابت»، ولو بالارتماء في أحضان الأوهام، المسلك الأكثر شيوعاً والسيرورة التي طبعت الفكر القديم برمّته.

ولئن نزع الإسلام عن الإيمان ما كان يحيط به في الأديان السابقة من تقديس لرموز العبادة، من تماثيل وصور وتعبّد ببقايا القديسين وخضوع لرجال الدين وغير ذلك مما كان متلبّساً بالإيمان، فإنه لم ينجح في الأغلب في القضاء على ما يكتنف المقدّس من قبول لإمكانية خرق القوانين الطبيعية ولقدرة أشخاص

استثنائيين على الإتيان بالمعجزات، بعد أن لُطّفت بالنسبة إلى غير الأنبياء في شكل كرامات أولياء الله الصالحين. وفشل الإسلام التاريخي بالخصوص في حمل أتباعه على اعتماد مؤهّلاتهم العقلية دون غيرها في كل ما يهمّ شؤونهم الدنيوية الخالصة. وأنّى له أن ينجح في ذلك وآفاق التفكير وقتها، والبُنَى الاجتماعية القائمة على التراتبية الهرَمية الصارمة، وأنماط الإنتاج التقليدية المتمثلة في الرعي والزراعة والتجارة والحرف اليدوية، كلّها لا تساعد على الاستجابة التلقائية لدعوته للإنسان إلى أن يكون حرًّا في كلّ اختياراته، مسؤولاً مسؤولية شخصية عن أعماله، خيرها وشرّها؟

كان هذا في تقديرنا هو الجديد الذي أتى به الإسلام والذي ما كان الناس مهيَّئين وقتها لقبوله. ولأنّ الرسالة المحمّدية مندرجة في التاريخ البشري بمجمل إكراهاته فلم يكن لسلوك النبي أن ينأى عن الأعراف في عصره. فعلى سبيل المثال وحسب، لم يكن زواجه من عائشة بنت صديقه أبي بكر وهي في السادسة من عمرها ودخوله بها وهي في التاسعة أمرا غريباً أو مستهجناً في بيئته بحسب القيم السائدة آنئذٍ، ولم يكن زواجه من صفيّة بنت حييّ بعد أن ضرب عنق زوجها كنانة بن الربيع «لأمر أحلّ دمه»(9) ممارسة خارجة عن تلك الأعراف، بل لم يكن جمعه بين تسعة أزواج سوى ما كان الزعماء يسمحون به لأنفسهم دون عامة الناس، وأمثال هذه السلوكات تعجّ بها كتب السيرة والتاريخ، وكلها تدل على البُعد البشري التاريخي في شخصية محمد، هذا البُعد الذي ألحّ عليه

(9) ابن قتيبة، **كتاب المعارف**، ط6، القاهرة 1969، ص138.

القرآن أيّما إلحاح، ولكنّ الضمير الإسلامي أبى إلا نفيه والتأكيد على سموّ منزلته على المنزلة البشرية من ناحية، وعلى معيارية أدنى تفاصيل أفعاله من ناحية ثانية، بل إنّ تضخيم هذه الصورة ومَثْلَنَتها شمل جميع معاصريه وخاصة منهم الذين رأوه ونُسبت إليهم أقوال رووها عنه(10)، فضلا عن الصحابة الذين تولوا الحكم بعده واعتُبر فضلهم، في نظر أهل السُنّة، بحسب ترتيبهم في شغل منصب الخلافة، كما اعتُبر تقاتلهم ـ وسمَّوه مجرّد خلاف نشب بينهم ـ اجتهاداً لا يليق بالمسلم الخوض فيه، مثلما تشبّث الشيعة بولاية عليّ وبحصر الإمامة في ذريته من الأئمة السبع الأول عند الإسماعيلية، والإثني عشر عند الإمامية، في انتظار الرجعة بعد الغيبة. ثم شمل التقديس أئمة المذاهب الفقهية ومُدَوّني الأحاديث النبوية، ولا سيّما «الشيخين» البخاري ومُسْلِماً بن الحجّاج، رغم كلّ المآخذ التي سُجّلت عليهم في عصرهم وجعلت الناس يختلفون

(10) لم تنفك هذه الظاهرة تتفاقم كلما ابتعدنا عن عصر النبوة، فلم يكن ابن قتيبة في القرن الثالث، على سبيل المثال، يتحرج من أن يثبت ما قالته عائشة عندما حضرتها الوفاة وعُرض عليها أن تُدفن مع الرسول: «إني قد أحدثت بعده، فادفنوني مع أخواتي»، ابن قتيبة، **المعارف**، المصدر المذكور، ص134، أو أن يثبت ما قالته أميمة بنت النعمان بن شراحيل الجَونية لمّا دخل عليها وقال لها: هبي لي نفسك، فقالت: هل تهب الملكة نفسها للسوقة؟، المصدر نفسه، ص140. وفي الخبر الأخير ما يدل على ازدواجية لافتة قلّما لاحظها الدارسون لشخصية محمد، إذ يضيف نفس الخبر: «فأهوى بيده ليضعها عليها لتسكن، فقالت: أعوذ بالله منك، فقال لها: لقد عذت بمعاذ. ثم سرّحها ومتّعها»، ولم يعتبر أنها تستحق عقوبة ما، لأن الحضور الإلٰهي كان قارًّا في نفسه ويتجاور مع نزعاته الدنيوية في مزيج فريد يحمل على الإعجاب.

في شأن اجتهاداتهم أو رواياتهم. وبذلك استتبّت مقولة السلف الصالح الذي ينبغي الاقتداء به في كلّ صغيرة وكبيرة، وإلا كان المسلم مُحدِثاً مبتدعاً. أليست «كل مُحدَثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»؟

إنّ الرأي السائد في الأدبيّات الإسلامية هو أنّ الرسول قد أرسى دعائم النظام الإسلامي التاريخي، وأنّ المسلمين قد ساروا على نهجه، ولذا تجد الحديث عن «دولة الرسول» والتسليم المطمئن لأن ما فعله الخلفاء من بعده كان وفيًّا كل الوفاء لسيرته وإكمالاً لما شرع فيه. وهذه الرؤية بالذات هي التي تستدعي في نظرنا المراجعة الجذرية، لا حبًّا في المخالفة ولا رغبة في التميّز، بل لأن المنهج النقدي يفرض إعادة النظر في الوقائع التاريخية وقراءتها بما يلائم السنن التي تحكّمت في توجيهها. فقد عاش النبي في ظل مجتمع قبَلي لم يكن له بدّ من اعتبار مقوّماته، ولذلك قام بنفس الوظيفة التي كان الحَكَم ينهض بها قبل الإسلام، وحرص في الآن ذاته على المؤاخاة بين المسلمين المنتمين إلى قبائل وعشائر مختلفة، وقاوم الأحلاف التي كانت تربط قريشاً بقبائل الحجاز البدوية، وقَبِل عامَ الوفود إسلام القبائل ممثَّلة في شيوخها وأسيادها وأعيانها، وأقرّ ما كان معمولاً به من الدِّيَة في الدماء ومن «العاقلة» بالنسبة إلى الجاني، أي تضامن أفراد القبيلة عند ارتكاب أحد أفرادها جناية تستوجب التعويض، بل من القِصَاص الذي يتولاه الأفراد في غياب حكومة مركزية تنهض به، إلى غير ذلك مما يدل دلالة بالغة على أنه لم يفكّر في القطع مع ما كان معمولاً به في المجتمعات القبَلية. وبقيت هذه الممارسات بعد قيام الدولة الإسلامية رغم مناقضتها

لصلاحياتها ـ ولصلاحية أية دولة ـ في العادة، وهو ما يفسّر إلى حدٍّ بعيد هشاشتها وخضوعها عبر التاريخ لقانون الغلبة دون سواه، وما يقوم شاهداً على أنه من باب التجنّي على الحقيقة إطلاق صفة الدولة الإسلامية على أيّ من النظم التي حكمت المسلمين قديماً وحديثاً واستندت في دعوتها أو في ممارستها إلى المشروعية الدينية.

إنّ زعم الاستمرارية بين سلوك الرسول من جهة، وسلوك خلفائه وسائر المراجع الذين ارتقوا في الضمير الجمعي مع مرور الزمن إلى مرتبة العصمة، أو كادوا، من جهة ثانية، لم يتعلق فقط بالدولة ومؤسّساتها بل تعلق بسائر نواحي الدين، بالعقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات جميعها. فلا غرو أن تكون هذه الدعوى من أهم مناهل السلطة، إذ من الطبيعي أن يحرص المسلم على الامتثال لما يأمره به دينه ولما جاء به رسوله. وغنيّ عن القول أنّ القضيّة ليست في هذا المبدإ في حدّ ذاته، بل في الطريقة التي يسعى بها المسلم إلى تطبيقه. لم تكن السُنّة الحيّة محتاجة في البداية إلى تنظير، فكان المسلمون الأوائل يعملون بحسب ما يؤدّيهم إليه اجتهادهم وبحسب المعطيات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المتوفّرة في بيئاتهم، وهي معطيات متقاربة ومتباعدة في آنٍ. فهي متقاربة لأنّها تنتمي إلى نفس الأُطُر والآفاق الذهنية الموجودة في عصرهم. وهي متباعدة لأنّ الإرث الحضاري للشعوب التي دخلت الإسلام لم يكن واحداً، وكانت بين خصائصه في البلاد المفتوحة فروق لا سبيل إلى إنكارها، تجعل العربي يختلف عن الفارسي وعن الشامي وعن المصري وعن الإفريقي، إلخ، وكل واحد من هؤلاء يختلف عن الآخرين في تمثّله للإسلام.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ المعلومات التي انتشرت في الأوساط الإسلامية منذ عصر التدوين في خصوص عصر النبوّة مرّت عبر التجربة التاريخية التي خاضها المسلمون الأوائل وأسّسوا بفضلها إمبراطورية ممتدّة الأطراف، لها منطقها المخصوص ولها متطلباتها التنظيمية. فلم يكن هناك مناص من أن تُقرَأ الرسالة النبوية على ضوء ما حدث بعدها من تغييرات جوهرية أثّرت تأثيراً عميقاً في أساليب الحياة وفي نوعية العلاقات الاجتماعية المترتّبة على التوسّع السكّاني والجغرافي الذي شهدته العقود الأولى من تاريخ المسلمين، وأثّرت تبعاً لذلك في فهم الرسالة النبوية والابتعاد عن مقاصدها. وفي هذا المجال لَعِبَ تدفّق الخيرات، من الغنائم إبّان الفتوحات ومن الضرائب إثرها، على أعيان الصحابة دوراً لا يُستهان به في تعميق الفوارق الاجتماعية، وفي الانزياح عن روح الرسالة على أكثر من صعيد. ولذلك كان من مصلحة المستفيدين من الوضع الجديد أن يمحوا قدر المستطاع آثار هذا الانزياح، وأن يقدّموا، على العكس من ذلك، ما من شأنه الإيهام بالتواصل مع العهد التأسيسي. ومن المؤكّد أنّ هذه العملية لم تكن مقصودة أو تُراد منها الإساءة إلى الإسلام، إنّما هي من الإفرازات التي اقتضاها التحوّل من مجموعة متجانسة إلى حدّ بعيد، فقيرة وقليلة العدد، إلى رعايا خلافة مركزية يتكوّنون من شعوب وأجناس مختلفة تحكمهم باسم السابقة إلى الإسلام أقلية عربية لم تكن دائماً مهيّأة لهذا الحكم على أسس إسلامية بحق، بقدر ما كانت تحكم على غِرار ما ألفته من موروثها القبَلي السابق للإسلام وما وجدته من ممارسات النظم المهزومة، في الإدارة والجباية وغيرهما.

وليس قيام المَوَالي في الأغلب، دون العرب الخُلّص، بالتنظير لما آل إليه حال المسلمين بعد الجيل الأول، قادحاً في الإقرار بهذه النقلة، إذ لم يكن لهم بدّ من التماهي مع أسيادهم الجدد ومن تبرير الحلول القائمة في عصرهم بالعودة بها إلى أصول إسلامية مفترَضة. وهو ما يفسّر إلى حدّ ما نشأة ظاهرة التحديث عن النبي وما صاحبها من وضع ألجأ المُدَوّنين اللاحقين وعلماء الحديث، لكن بعد فوات الأوان، إلى التحرّي في عدالة الرواة وإلى محاولة وضع معايير صارمة لتمييز صحيح الأحاديث من موضوعها[11].

ومهما كان الأمر، فاللافت للانتباه أنّ عدداً لا بأس به من الأحاديث لم تتوفّر لها معايير الصحّة، وليست بالخصوص متواترة ـ والتواتر هو معيار الصحة بامتياز عند القدماء ـ ولكنّها رغم ذلك من أهمّ الأحاديث المهيكِلة للضمير الإسلامي التقليدي. ونذكّر في هذا النطاق، على سبيل المثال لا الحصر، بأنّ حديث «الفرقة الناجية» لم يظهر إلا في عصر متأخر، وهو مع ذلك أساس النزعة الإقصائية في كتب الفِرق وفي غيرها، لدى أهل السُنّة ولدى خصومهم على السواء[12]، وأنّ حديث «لا تجتمع أُمَّتي على ضلالة» لم يكن معروفاً عند الشافعي، وهو مع ذلك أساس حُجِّيّة الإجماع لدى الأصوليين والفقهاء[13]، وأنّ حديث «المرأة إذا بلغت المحيض لا

(11) تذكر الأخبار مثلاً أنّ البخاري روى ستين ألف حديث لم تثبت عنده منها سوى صحة أربعة آلاف.

(12) انظر في ذلك دراسة عمر بن حمادي: «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، في **الكراسات التونسية**، العددين 115 و116، سنة 1981.

(13) وقد اعترف الغزالي بذلك، إلا أنه التجأ إلى «مستقرّ العادة» ليبيّن استحالة «توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم =

يُرَى منها إلا هذا وهذا»، وأشار إلى الوجه والكفين، حديث مُرسَل، وهو مع ذلك عمدة جميع الذين يعتبرون جسم المرأة كله عورة[14]، بما أنّ ذكر الخمار في الآية 31 من سورة النور 24 لم يكن أصالة بل تبعاً، حسب اصطلاح الأصوليين، فضلاً عن أنّ حديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[15] المثبت في عدد من كتب الصحاح، لا يُراعَى فيه تعلُّقه بظرف معيّن هو تولية الفرس امرأة عليهم، ولا كونه حديث آحاد، وحديث الآحاد لا يفيد العلم اليقيني باتفاق علماء الأصول، وهو مع ذلك المبرّر، في نظر المحافظين على اختلاف ولاءاتهم، لإقصاء المرأة المسلمة عن تولّي المناصب العُليا في الدولة والقضاء والحياة العامة.

هذه الأحاديث وأمثالها «مما تلقّته الأمّة بالقبول» لم يكن أكثرها متداوَلاً في القرنين الأول والثاني، وفي الفترة التي كان فيها الاعتراض على الاعتماد على ما سوى القرآن من الأخبار قائماً[16]، مثلما كان الاعتراض على القياس وعلى الإجماع

= الحجة بصحته»، **المستصفى**، ط بيروت المصورة عن ط بولاق، ج1، ص176.

(14) هذا ما لاحظه الدكتور الصادق كشريد في المقال الذي ردّ به على الشيخ يوسف القرضاوي: «اتّقِ الله يا شيخ»، جريدة **الصباح** التونسية، 1 نوفمبر 2006.

(15) أو «تملكهم امرأة» أو «أسندوا أمرهم إلى امرأة»، راجع فنسينك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، إستانبول ـ تونس 1987، ج5، ص196.

(16) انظر في هذا الشأن ما أثبته الشافعي في كتاب جماع العلم، **الأم**، ج7، ص275–276، أنّ «أحد الفريقين لا يقبل خبراً وفي كتاب الله البيان . . . وقال: ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض».

ذائعاً[17]، ولا يؤدي هذا وذاك بالمعترضين إلى أن يُتّهموا بإنكار «المعلوم من الدين بالضرورة». فقد كان المُنعرج الذي طبع تاريخ الفكر الإسلامي إلى اليوم هو انتصار المحدّثين على المعتزلة إثر انقلاب المتوكل عليهم. ومنذ النتيجة التي تمخّضت عن محنة ابن حنبل أُخمد كل صوت مخالف وقُضي على كل رأي لا ينسجم ونظرة أهل الحديث الضيّقة، وقد ادّعوا أنهم يعبّرون آنيًّا عن الحق والواجب، وأنّ من لا يشاطرهم مواقفهم ينتمي بالضرورة إلى «أهل الأهواء والبدع». وتُوّج هذا التمشّي بالاعتقاد القادري سنة 422هـ[18]، وفيه تجلّى بوضوح التضامن الرئيسي بين أصحاب السلطة السياسية وأصحاب السلطة الدينية، باعتبار تناقض المصالح بين هؤلاء وأولئك تناقضاً ثانويًّا في مواجهة المحرومين من أيّة سلطة، أي عامّة المسلمين وبالأخصّ منهم النساء والعبيد، وقد حُشروا مع الأطفال والمجانين الذين لا يفقهون.

ولا نخالنا نجانب الصواب حين نسجّل أنّ رجال الحكم كانوا المستفيدين في المقام الأول من هذا التضامن. فلقد أطلق لهم العلماء أيديهم في أن يديروا الشؤون السياسية كما يبدو لهم وبدون

(17) راجع مثلاً: فخر الدين الرازي، **المحصول**، بيروت، ط2، 1412/ 1992، ج5، ص23-24، وفيه قول النَّظّام «إنّ مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس». ومعروف أنّ ابن حزم (ت. 456 هـ) كان من أشد المنكرين للقياس، ولكن اعتراضه كان يتعلق بتبرير الأحكام التي استقرت في عصره لا بالأحكام ذاتها.

(18) أورد آدم متز نصّ هذا الاعتقاد كاملاً في **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، القاهرة، ط3، 1377/ 1957، ج1، ص363-366.

أيّ رقيب يحاسبهم على قراراتهم، وضمنوا بذلك الأهمَّ في نظرهم، وهو ولاء رعاياهم عن طريق المشروعية التي يضفيها رجال الدين على نفوذهم. ولم يكن يضيرهم في المقابل أن يتولّى العلماء تنظيم الحياة الاجتماعية وفق المعايير الدينية، ذات الصبغة المحافظة على الوضع القائم وعلى امتيازات الخاصّة على كل حال، لا سيّما وقد أعفاهم العلماء عمليًّا في الأغلب الأعم، وباستثناءات قليلة جداً، من الخضوع لتلك المعايير. وما النقابة على ذوي الأنساب في ظل الخلافة العباسية إلا شاهد مبطَّن على هذا الإعفاء. وقد أعان على هذا التقسيم للأدوار الذي يصبّ في النهاية في مصلحة الساسة أنّ مشمولات الدولة قديماً كانت محدودة، فلم يكن الاقتصاد ولا الصحة ولا التعليم ولا التعمير وتجهيز البُنْية الأساسية ميادين تتدخّل فيها إلا لماماً وعرَضاً، وما كان يشغلها غير استتباب الأمن في الداخل وعلى حدودها، وضمان الجباية التي تنفق منها، بعد اقتطاع السلطان ما يرغب فيه من الأموال، على جندها أوّلاً وعلى أعوان دواوينها ثانياً.

ونلاحظ من جهة أخرى أنّ سعي العلماء إلى الاستئثار بالحق في تأويل النصوص، وإلى الانفراد بالترجمة عن الإرادة الإلٰهية، كان سعيًا قد يغدق عليهم أحياناً فوائد مادية ضخمة، إذا ما دُعوا إلى مَهامّ سياسية كالوزارة والسفارة، أو شَغلوا خطّتَي القضاء والتعليم في المدارس المذهبية الرسمية، كالأزهر بالقاهرة في العهد الفاطمي والمدرسة النظامية ببغداد في العهد السلجوقي، ولكنّهم يَجنون منه في كلّ الحالات فوائد معنوية ثابتة، مِن وجاهة وتقدير وثقة في الفتاوى التي يصدرونها. إلا أنّ ما يجدر التأكيد عليه هو

أنهم ما كانوا ليحتلوا هذه المكانة، وما كانوا ليمارسوا هذه السلطة، لولا استعداد جمهور المؤمنين لتفويض أمور دينهم إليهم، واعترافهم بوظيفة الوساطة بينهم وبين المقدّس الذي يمثّلونه. ولا يذهبنّ بك الظنّ إلى أنّ عامّة المسلمين في العصور القديمة فعلوا ذلك مختارين وعن رويّة وتدبّر، فالجهل والأمّية المستشريان في أوساطهم مع الفقر والحاجة، عوائق ما كانت تسمح لهم ولأمثالهم من أتباع الأديان الأخرى بغير هذا السلوك، بالإضافة إلى النزعة التي جُبل عليها الإنسان عموماً في بذل المجهود الأدنى واختيار الحل الأسهل، أي التخلّي عن تحمّل مسؤولية أفعاله، وتفويض غيره في تقرير حقوقه وخصوصاً واجباته، وهو الذي وُسِم بالمكلّف متى كان بالغاً عاقلاً. وقد رأينا أنّ التنشئة الاجتماعية المبكّرة وفي كل مراحل الحياة تعمل على ترسيخ مبدإ الطاعة قبل كل شيء، وخصوصا قبل بثّ روح المسؤولية.

تلك، فيما نرى، أبرز المناهل التي كان «المتصرّفون في المقدّس» يستمدون منها سلطتهم في الحقل الإسلامي. ومنها يبرز جليًّا أنّ الخطاب الديني لا يعتمد على الإقناع بحجج عقلية بقدر ما هو مسخَّر، بواسطة الإشباع النفسي أساساً، لخدمة رهانات دنيوية بحتة. الاستثناءان الوحيدان اللذان يتعيّن إخراجهما من هذه القاعدة العامة هما كبار المتكلّمين الأوائل، وجلّهم من المعتزلة، وكبار المتصوّفة قبل تطوّر التصوّف إلى طُرُقية.

أما المتكلّمون، وبصرف النظر عن مشكل أصل الكلام، فقد عملوا جاهدين على عقلنة المعطى الموحَى به. ولئن وُصف علم

الكلام بأنه «منافحة دفاعية»[19] عن الإسلام، فإنّ هذا الوصف لا يفي إلا بنصف الحقيقة، إذ إنّه لا يولي الجهد الذي بذله المتكلّمون في تفهّم الوحي الأهمية التي يستحقها. وفعلاً فإنّ ما قاموا به قبل الدفاع هو التسلح في هذا التفهّم بالأدوات المعرفية المتاحة في عصرهم، وهي أساساً مقولات الفلسفة الإغريقية، حتى إن الجاحظ قال قولته الشهيرة: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكّناً في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة»[20]. ومهما كان مآل هذا العلم في عصور الركود، بعدما أفل نجم المعتزلة وانتصب الحنابلة والأشاعرة يُملون عقائدهم الخالية من ذلك التوق الشديد إلى المعرفة ومن ذلك التوتّر الخلّاق الذي ميّز تفكير عمرو بن عبيد وأبي الهُذَيْل العلّاف وإبراهيم النَّظّام وأضرابهم[21]، حتّى اعتبر ابن خلدون أنه «غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمّة من أهل السنّة كفَونا شأنهم»[22]،

(19) apologie défensive. انظر في هذا الصدد: L.Gardet-M.-M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin 1948, p.6. وقد عرّب هذا الكتاب جميل جبر وصبحي الصالح تحت عنوان: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، 3 أجزاء، بيروت، دار العلم للملايين 1967، وترجما المفهوم المعنيّ هنا بـ «رد ودفاع»، ج1، ص15.

(20) الجاحظ، **الحيوان**، المصدر المذكور، ج2، ص134.

(21) لا غنى للباحث اليوم من الرجوع إلى الموسوعة التي وضعها يوسف فان إس (Joseph Van Ess) بالألمانية في ستة أجزاء، ولم تترجم إلى أي لغة أخرى، بعنوان **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**: *Theologie und Gesellschaft...*, Berlin/New York 1990-1997.

(22) ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل العاشر من الباب السادس.

فذلك لا ينفي الضرورة التي شعرت بها الأجيال الأولى من المسلمين في ترجمة لغة القرآن الرمزية والقائمة على ضرب الأمثال والإشارة والتلميح، إلى اللغة المفهومية المتداولة في الوسط العلمي، بقطع النظر عن الانتماءات المذهبية والدينية للمنتسبين إلى هذا الوسط.

وأمّا المتصوّفة فمن الواضح أنّهم لم يكونوا قانعين بالفهم الفقهي القانوني للقرآن، وبقصره على تقديم وصفات جاهزة لتنظيم المجتمع وفق أنموذج موحّد. وقد كانت خصومتهم الرئيسية مع الفقهاء تحوم حول مدى الالتزام بالأحكام الشرعية وبأشكال التعبّد المنمّطة: هم يرون أنّها ثانوية، والفقهاء لا يتصوّرون الانتساب إلى الإسلام بدون مراعاتها مراعاة كاملة، بل يُستفاد من موقفهم أنها كافية في تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية. وشتّان بين هذين الموقفين اللذين لم يُوفَّق بينهما في التصوف السُنّي إلا بعد تنازل كلٍّ من الطرفين عن إطلاقية موقفه. لذا اضطر المتصوّفة إلى العزوف من الظاهر إلى الباطن، وإلى استنباط مصطلحات خاصة بهم لا قيمة لها إلا الإيحاء بثراء التجربة الروحية وعُمقها وفرادتها، والإقرار بأنّ اللغة، بمحمولات مفرداتها الحسّية، عاجزة عن التعبير عن هذه التجربة. فليس إذن من باب الصدفة العابرة أن يحتل البسطامي والحلاج والنفّري والسهروردي وابن عربي ومَن على شاكلتهم قمّة الإعجاب وأن يكونوا مثار الانبهار لدى فئة من المسلمين، وأن تَحترز من «شطحاتهم» فئة أخرى تُنكر عليهم توجّههم أشدّ الإنكار.

ومن باب الإنصاف أن نعترف بأنّ تمثّل المتكلّمين والمتصوفة للإسلام تمثّل نخبوي، وأنّ نجاح أهل الحديث في الإسلام السُنّي

والإخباريين في الإسلام الشيعي في فرض سلطتهم على النفوس متأتٍّ من أنّهم راعَوا المستوى الذهني لعموم المسلمين، وقد كان مستوى متدنّياً بكل المعايير، فلم يبحثوا عن معارضة هذا التيار الجارف، وآل بهم الأمر إلى أن ينحدروا هم أنفسهم بتفكيرهم إلى مستوى تفكير العامّة، إن صحّ أن نتحدّث عن تفكيرٍ ما في هذه الحالة، بينما لا يعدو الأمر أن يكون جملة من الإثباتات المفتقدة للدليل العقلي القاطع، ولكنّها تفسح المجال رحباً، رغم صرامتها الظاهرة، لأحلام اليقظة وتهويمات الخيال، أي لما هو منتظَر من الدين في خِضَمّ صعوبات الحياة.

لقد عاش المسلمون على هذا الوضع طيلة قرون وأجيال، وما زالت رواسبه ماثلة للعيان في العديد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة، إلا أنّ هذه المناهل التي كان رجال الدين يستمدون منها سلطتهم قد تزعزعت تزعزعاً مأسويًّا في العقود الأخيرة، وكلّ شيء ينبئ بأنها لن تستعيد عملها مهما كانت المحاولات لإرجاع مفعولها في النفوس على النحو المعهود.

ولئن كان انخراط المجتمعات الإسلامية في الحداثة بكلّ أبعادها متفاوتاً تفاوتاً كبيراً، سواء بين الفئات المكوّنة لها أو من مجتمع إلى آخر، فإنّ الحضارة الراهنة، وقد أضحت كونيّة بعدما نشأت في الغرب، تفرض بنسق لا ينفكّ يتسارع أنماطاً من الإنتاج ومن العلاقات الأسرية والاجتماعية، ومجموعة من القيم يعسر على المُسهمين فيها أنفسِهم مسايرتها والتأقلم مع مقتضياتها، فما بالُك بالذين تبدو لهم مفروضة من الخارج، ومن أولئك الذين استعمروا أراضيهم بالأمس القريب وأهانوهم، وما زالوا يتحكّمون في

ثرواتهم وفي مصيرهم، بعد أن كان يُنظر إليهم نظرة استعلاء واحتقار. وممّا يزيد في ازدواجية موقف العرب المسلمين من الغربيين أنّهم في الآن نفسه موضوع انبهارهم، نظراً إلى تقدّمهم العلمي والتقني وإلى مؤسّساتهم السياسية الديمقراطية وإلى ما ينعمون به من رخاء مادي ومن عدل وحرّية. وكلّها ظواهر يلهثون وراء تحقيقها ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً، فيتقاسمهم الأمل والإحباط، والقبول والرفض، والعملُ الجدّي على امتلاك نواصي التقدم والحنينُ المرَضي إلى ماضٍ مثالي، والاستعدادُ للتضحية بالرسوم البالية والتشبّثُ بخصوصية زائفة.

وبما أنّ إرادة الحياة أقوى دوماً من العواطف الظرفية ومن الرغبات المتقلّبة، فإنّ هذه المجتمعات تشهد تحوّلات عميقة تمسّ كلّ نواحي الحياة، وتؤدّي إلى خلخلة مناهل السلطة الدينية التقليدية، وإلى إرساء صلة بالمقدّس مستحدَثة، وتبنّي مجموعة جديدة من القيم يصحبها سعيٌ إلى التوفيق بينها وبين القيم الموروثة. وتتجلّى محاولة التوفيق هذه بوضوح في الترميق (bricolage) الذي يميّز التديّن الحديث، والذي يقوم على الجمع بين المتناقضات في التفكير وفي السلوك، بدون مراعاة الانسجام الداخلي بين اختيارات لاواعية فرضتها الظروف والمواقع والتأثيرات. وبعبارة أخرى، فإنّ المنظومة الدينية ـ الثقافية ـ الاجتماعية كانت منظومة متماسكة العناصر، يخدم كلٌّ عنصر منها الآخر، فينتج عن ذلك الشعورُ بالاطمئنان وبعدم الخوف من المستقبل، ولا يحمل الفرد حينئذٍ عبء البحث عن البدائل عندما يقع ضحيّة الجوع أو الفقر أو المرض أو الظلم أو غيرها من

المصائب. وفقدت هذه المنظومة في القرنين الماضيين، وبالأخص منذ منتصف القرن العشرين، وشيئاً فشيئاً، أهمّ مرتكزاتها في الاقتصاد والسياسة والعلاقة بالآخر، وأبرز مقوّماتها النظرية والفلسفية، بالمعنى العام للفلسفة، وتشظّت على نحو غير مسبوق، فلم يبقَ منها سوى أشلاء متناثرة لا رابط بينها، رغم الحنين إلى أنها ستسترجع في يوم ما بريقها الذي علاه الصدأ ومصداقيتها التي أصابها الوهن.

ربّما كان من المستحيل الإحاطة بكلّ عوامل هذا التغيير، فهي عديدة من ناحية ومتداخلة متضافرة من ناحية ثانية، وحسبنا أن نشير في غير ما ترتيب تفاضلي إلى ما يبدو لنا أنّه مؤثّر أكثر من غيره في تغذية هذه السيرورة، وفي الابتعاد تدريجيًّا عن خصائص الوضع السائد في الماضي، القريب منه والبعيد.

ولعلّنا لا نبالغ حين نعتبر شيوعَ التعليم والتحرّرَ من ربقة الأمّيةِ الظاهرةَ المسؤولة في الدرجة الأولى عن توزّع السلطة الدينية وعن تخلّص المسلم من التبعية المطلقة للعلماء والفقهاء في طريقة فهمهم للدين وتأويلهم للنصوص واستنباطهم لأحكام الحلال والحرام. نعم، إنّ محتوى البرامج التعليمية تغلب عليه في جلّ البلاد الإسلامية النزعة المحافظة، ولذلك تراه لا يولي اللغات الأجنبية الحيّة التي تُنتَج بها المعرفة الحديثة ما تستحقّه من عناية، ويقوم على الحفظ والتكرار أكثر ممّا ينمّي الملَكة العقلية والحسّ النقدي. وهو من هذه الزاوية أحد أسباب التمزّق والتشرذم والازدواجية التي لاحظناها فيما سبق. إلا أنّ مجرّد القدرة على القراءة تتيح لصاحبها إمكانية الوصول إلى معلومات تختلف عن

الزاد المعرفي الذي أريدَ حصره فيه، وتفتح له آفاقاً ما كان يتصوّر وجودها البتّة. ثمّ إنّ التعليم قديماً يكاد يقتصر على المواد الدينية أو ذات الصلة بالدين كاللغة، في حين أنّ هذه المواد في المستويين الأساسي والثانوي، وإن حضرت حضوراً مكثّفاً في عديد البرامج التعليمية المعاصرة، ليست سوى جزء ممّا يتعلّمه التلميذ، إلى جانب الأدب والتاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والرياضية وغيرها. ومن غير الممكن أن لا يترك هذا التنوّع أثره في عقول الناشئة، وأن لا تكون له في مجال الصلة برموز المؤسسة الدينية، على المدى المتوسط والطويل، تبعاتٌ يعسر قياسها في حياة جيل أو جيلين. وكما أنّ الفئات الحديثة العهد بالقراءة سريعة الانبهار بما اكتشفته من خلال عدد محدود وموجّه من النصوص، فالأرجح أنّها ستتدرّج نحو تنسيب ما في تلك النصوص على ضوء مُدَوَّنة أشمل وأعمق وأكثر تمثيلاً لتيارات الفكر الإسلامي، كما تبرز في آثار الأعلام المغمورين الذين غيّبتهم الدُّوغمائية المذهبية، وفي إسهامات المفكّرين المسلمين المتنوّرين.

وعلى صعيد آخر، كان الممارسون للسلطة الدينية ينتمون حصرا إلى جنس الرجال، فلا غرابة أن تكون مواقفهم نابعة من نظرة ذكورية، ورامية إلى تأبيد استئثار الرجال دون النساء بالسلطة في البيت والشارع، في الأسرة والمجتمع، باسم تطبيق أوامر الله وحماية الأخلاق العامة وحتّى الخضوع لنواميس الطبيعة. هذا الوضع بصدد التغيّر بسرعة متفاوتة حسب البلدان والأنظمة السياسية، فترى المحافظين يخسرون كل يوم موقعاً ويتشبّثون في مسعى ميئوس منه بالمواقع التي ما زالت تحت سيطرتهم. ويمكن

القول إنّ المرأة قد افتكّت بصفة نهائية حقّها المشروع في المشاركة في الحياة العامّة، بإعانة التطوّر الذي تحقّق في الحياة الاقتصادية وجعل الخليّة الأسرية محتاجة إلى دخلها حتّى تتمكن من الاستجابة لمتطلّبات الحياة العصرية. وقد سمح لها ذلك باستقلالية مالية هي أساس شعورها بالكرامة بعد أن كانت محرومة منها حرماناً تامًّا. وبما أنّ بلدان الجزيرة العربية تستطيع الاستغناء عن مساهمة المرأة في الاقتصاد بفضل الريع البترولي وما يتيحه من سهولة في جلب اليد العاملة الرخيصة، فمن الطبيعي أن ترغب في تعميم أنموذجها الاجتماعي المتخلِّف، وأن تستعمل في سبيل ذلك كلّ وسائل الدعاية، وبالخصوص عن طريق رجال الدين الذين أغدقت عليهم بسخاء وعادوا إلى بلدانهم يبشّرون بالأيديولوجية الوهّابية الظلامية، وعن طريق القنوات التلفزية التي تملكها رؤوس أموالها، وتكرّس النظرة الدونية إلى المرأة. ولمّا خسر التيار الماضوي معركة تحرّر المرأة من سجن البيت تراه يتراجع إلى خطّ الدفاع الأخير فيوظّف الدين ليسجن النساء في «اللباس الشرعي»، ويروّج لهذا اللباس باسم حقوق الإنسان حيناً، وخاصة حقّه في أن يلبس ما يشاء، وهو في قضية الحال حقّه في أن يكون مستعبَداً، وباسم ضرورة وضع الخمار المُجمَع عليها حيناً آخر، باعتبار شعر المرأة مصدر فتنة للرجل ـ وهو طبعاً المعنيّ بالتكاليف الشرعية بامتياز ـ وأنّ جسمها كلّه عورة لا بدّ من حجبها[23].

---

(23) حجاب المرأة الذي كاد يعمّ نساء مصر في العقدين الأخيرين تحت تأثير التيار الإسلاموي لم يمنع حشوداً من الشباب في القاهرة يوم عيد الفطر لسنة 1427/ 2006 من أن «تهجم على أي سيدة أو فتاة تسير في الشارع، سواء كانت محجبة أو غير محجبة، منقبة أو كاشفة لوجهها، صغيرة =

هذا الخطاب ينطلي لا محالة على أعداد كبيرة من النساء، إلا أن التبريرات الدينية التي يحملها متلبّسةٌ بخطابات الهوية والخصوصية ومقاومة التغريب ومؤامرة الأعداء الصليبيين والصهاينة، إلى آخر الإسطوانة المكرّرة على الأسماع من الصباح إلى المساء، ولكنّها متلبّسة في مستوى أعمق بالأوضاع الرديئة التي يمرّ بها العالم الإسلامي، وبانسداد الآفاق في وجه الشباب واختلاط السبل أمامه. أي إننا في هذه القضية بإزاء سيناريو كلاسيكي، وهو أنّ العربي المسلم العاجز عن المواجهة في حلبة الصراع الحقيقية، وهي علمية وتقنية (الإسهام في إنتاج المعرفة العلمية الحديثة وفي حركة الاكتشاف والاختراع) وثقافية (ممارسة

= أو كبيرة. ويتحرشون بها ويلمسون جسدها بطريقة استفزازية إلى أبعد حد، ووصل الأمر إلى خلع الملابس ومحاولات اغتصاب علنية» (إقبال الغربي، «حول الانتفاضة الجنسية في مصر»، موقع **إيلاف**، 13-11-2006). وفي ذلك دلالة بليغة على الكبت وعلى البؤس الجنسي الذي زرعه تحريم الاختلاط والهوس من جسم المرأة، حيثما انتشر هذا الشكل من التديّن. لكن ما يدعو إلى الاستغراب هو أن السيدة الغربي، وقد فضحت هذا السلوك واقترحت له أصنافاً مناسبة من العلاج، وافقت جمال البنّا ـ وإن باحتشام: «لعلّ. . .» ـ في دعوته إلى «إعادة الاعتبار لزواج المتعة»، وكأنّ حلول الحاضر لا يمكن أن تستمدّ إلا من الماضي، وكأنّ المرأة ليست الضحية الأولى لهذا النوع من الزواج (انظر في هذا الشأن: د، شهلا حائري، **المتعة. الزواج المؤقت عند الشيعة**، بيروت، ط7، 1996). إنّ مسايرة هذا التفكير (كما نجده مثلاً في كتاب صالح الورداني، **زواج المتعة حلال عند أهل السُنّة**، القاهرة، مدبولي الصغير، 1997) تقتضي الذهاب به إلى غايته، وهي العودة إلى نظام الاسترقاق، إذ كان الشباب يجد في «ملك اليمين» من الجواري وسيلة سهلة لممارسة الجنس في نطاق الحلال، وما نظنّ عاقلاً يفكّر اليوم جدّيًا في هذا الحلّ.

حرية الرأي والتعبير، وازدهار حركة التأليف والترجمة والنشر والإبداع الفني بمختلف أشكاله[24] وسياسية (النجاح في إرساء نظم حكم وطنية ديمقراطية وتجاوز التشرذم الذي يتّسم به النظام العربي)، هذا العاجز يتّجه إلى نوع من التحطيم الذاتي[25] وإلى التسلّط في الوقت نفسه على من هو أضعف منه، وبذلك يجد في إخضاع المرأة تعويضاً عن فشله ووسيلة لإثبات ذاته. وبما أنّ النساء المسلمات، الشبيهات هنا بالنساء عموماً في كل البلاد المتخلّفة، أبعد ما يكنّ عن التخلّص من الاستلاب الذي كنّ ضحيته عبر التاريخ، والذي تُديمه أوضاعهن الاقتصادية الصعبة وموروثهن الثقافي القائم على التمييز، فلا عجب أن تتبنّى بعض الشرائح منهنّ الشعارات الرائجة وأن تُدَخلِن القيم التي ترسّخ دونيتها.

إلا أنّ ما يلفت الانتباه في هذا المضمار هو تغيّر رموز السلطة الدينية، فلم يعودوا العلماءَ الذين تلقّوا تكويناً معيّناً، ويلبسون زيًّا مميّزاً، ويتولّون الإفتاء أو إمامة الصلاة أو يقومون بوظيفة التدريس في الجامعات الدينية العريقة، بل أصبحوا «الدُّعاة الجُدُد»، أصحابَ الخطاب الديني في القنوات التلفزية، ممّن زادهم في الثقافة الإسلامية ظاهر الهزال، بَلْهَ ثقافتهم الفلسفية والتاريخية ومعرفتِهم بالمناهج العصرية في تحليل الخطاب. ولعلّ رأسمالهم الرئيسي حسُّهم المرهف بحاجة الطبقة البورجوازية الصغيرة إلى من

---

(24) من أهمّ المؤشرات على ضعف الحركة الثقافية أنه لا توجد جامعة عربية واحدة ضمن الخمسمائة جامعة الأولى المصنّفة في العالم.

(25) تبقى تحليلات فرانز فانون (Franz Fanon) المستقاة من وضع الجزائريين تحت الاستعمار صالحة عندما تعمّم على الوضع العربي الراهن. انظر كتابه: *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.

يوفّر لها إسلاماً «خفيفاً» (soft) يُريح ضميرها ويعطي معنى لحياتها، مقابل التزامات ذات صبغة أخلاقية محافظة تبدو لها في نهاية المطاف غير مكلفة. وغير خافٍ أنّ هذه الظاهرة تفتح الباب على مصراعيه في وجه المزايدات من ناحية، وفي وجه الحلول الترقيعية التي لا تستند إلى أساس نظري صلب بقدر ما هي مسكّنات مؤقّتة من ناحية ثانية.

ولا ينافس الدُّعاةَ الجدد في التأثير في الشباب سوى زعماء الحركات والأحزاب السياسية الاحتجاجية التي اصطُلح على نعتها بـ «الإسلاموية». فهؤلاء الزعماء لم يخرجوا، هم كذلك، من رحم المؤسسة الدينية الرسمية، وقد فقدت مصداقيتها وإشعاعها[26]

(26) من المفيد التنبيه إلى أنّ فقدان «العلماء» لمصداقيتهم، وإن تفاقم في العصر الحديث، ليس ظاهرة جديدة كل الجدة، فقد سجّل ابن خلدون أنّ وظيفة العلماء في عصره تقتصر على «التجمّل بمكانهم في مجالس الملك»، وأنهم ليسوا من «أهل الحل والعقد» (**المقدمة**، الفصل السابع من الباب الخامس)، ويقول حسن البدري الحجازي (ت 1131/ 1718)، من أبيات أوردها الجبرتي في **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، مدبولي، د.ت.، ج1، ص293:

الجامع الأزهر ابتلاه ... رب له العز والوجودُ
بكل فظ قحف وطرف ... عليك بالبشر لا يجودُ...
عمائماً كبّروا وكُمّا ... قد وسّموه لكي يسودوا
وتحت آباطهم روايا ... تسعين كراساً أو تزيدُ
بها يميلون حيث مالوا ... لأجل مال لهم تصيدُ...
تزويرهم شاع في البرايا ... سيّان الأحرار والعبيدُ...

وص295:

عن عُلَما عصرك لا تسألنْ ... فإنّ أحوالهم ظاهره
نفعُك من جانبهم منتفٍ ... في هذه الدنيا وفي الآخره =

ودجّنتها الدولة الوطنية الحديثة، بل لهم في الغالب تكوين دوغمائي في العلوم الصلبة أو التقنية أو الطب أو غيرها من الاختصاصات الدنيوية البحت، لا يؤهّلهم مبدئيًّا لأن يكونوا الناطقين عن جدارة باسم الإسلام. وما يجمع بينهم، إلى جانب الطموح إلى الحكم والرغبة الحقيقية في انتشال مجتمعاتهم من الوهن الحضاري، هو عدمُ استيعابهم للأسس الفلسفية التي قامت عليها المعرفة التي تلقّوها، ولِما طرأ على العالَم من تحوّلات جوهرية قوّضت المشروعية التقليدية للمؤسّسات الاجتماعية، وانحدارُهم بالدين تبعاً لذلك إلى مستوى الأيديولوجيا النضالية المتبنّية، عن غير وعي في كثير من الأحيان، لنفس طبيعة الأهداف في النزعات الشمولية ولوسائلها المقيتة.

وإن دلّ هذا الوضع على شيء فعلى أنّ العلماء بالمعنى التقليدي لم يعودوا يحتكرون السلطة الدينية، وأضحوا مضطرّين لتقاسمها مع أصناف اجتماعية أخرى ليست الأغراض الدينية والأحكام الفقهية هاجسها الأول أو الرئيسي. وربّما كان السبب الأساسي في ذلك أنّ خطابهم كفّ عن مسايرة اهتمامات الناس فكريًّا وعمليًّا، وتقوقع في اجترار أقوال القدامى وحلولهم. ولا نقصد بهذا الوصف أنّ خطاب الإسلام السياسي أو «الإسلام الخفيف» أفضل من خطابهم، وإنّما كان توزّع السلطة الدينية عنوان

= قوم إذا لاح لهم مطمع تسارعوا كالأكلب العاقره
والعمل الصالح ما بينهم همّتهم عن فعله فاتره...

وهو ما يدل على أن صورة العلماء لم تكن دوما لامعة حتى قبل الاحتكاك بالغرب وقبل تأثير الاستعمار وشيوع نظم حديثة في التعليم.

أزمة يمرّ بها التديّن المعاصر، اتّخذت هذا الشكل في الحقل الإسلامي، واتخذت أشكالاً مغايرة في الأديان الأخرى، مثل انتشار الفِرق والارتماء في أحضان الأصوليات المختلفة. ويكمن الفارق الجوهري بين حالة المسلمين عموماً وحالة أتباع الديانات الكبرى في العالم المتقدّم في أنّ ظاهرة الضياع أو التعصّب تحتلّ وسط الميدان في الحالة الأولى فتعرقل سير المجتمعات الإسلامية نحو اكتساب أسباب القوة والمناعة، بينما هي هامشية في الحالة الثانية وليس لها تأثير حاسم في توجيه الاختيارات المجتمعية الرئيسية.

ويتبيّن من هذا التحليل أنّ المسألة لا تتعلّق بخاصية ملازمة للإسلام، فوضع المسيحيين مثلاً في بلدان الجنوب عموماً ليس أفضل من وضع المسلمين. وقد تجاوز البحث اليوم النظرة الماهوية إلى دين من الأديان واعتبارَ تعاليمه غير قابلة للتطوّر بحسب الظروف التاريخية، فهذه النظرة إما أنها عنصرية وإما أنها تختزل المشاكل في بُعدها الديني حتّى تتجنّب مواجهتها بكل شجاعة وتحافظ على مصالح ذاتية وفئوية. ولذا يتعيّن الكشف عن الأسباب العميقة التي يَسكت عنها الإعلام عادة، وتُغيَّب لأنّ علاجها ليس آنيًّا ويتطلّب تغييرا جذريًّا في سلوك أطراف عديدة وفي سياسات الدول، ولا سيّما منها ذات النفوذ الفعّال. وإذا كان النظام العالمي القائم مبنيًّا على التمكين للأغنياء والأقوياء، وعلى نهب ثروات الضعفاء واستغلال خيرات بلدانهم، فإنّ الظروف المناخية الشحيحة، ونوعية العلاقات الاجتماعية، وأنماط الإنتاج العتيقة، ونظم الحكم التسلّطية، وشيوع الثقافة اللاعقلانية، وأمثالَها من العوامل الداخلية في الجنوب المتخلّف ـ وإليه تنتمي جلّ البلاد

الإسلامية ـ مسؤولةٌ في المقام الأول عن المعاناة التي هي نصيب الجزء الأوفر من المجتمع والتي تُلجئه إلى الوصفات التسكينية والسحرية الكاذبة، بل إلى توخّي بعضِ الشرائح الوسائلَ العنيفة وانخداعها بحلول اليأس.

ومتى أضفنا إلى كل ذلك تأرجحَ المسلمين بين شعورٍ بالتعالي مردّه إلى اعتزازهم بماضٍ مجيد مُمَثلَن، وشعورٍ بالذل والغبن يغرسه فيهم واقعهم المتردّي، وصعوبة التأقلم مع قيام الدولة الوطنية، بمنطقها الخاص وتشريعها الوضعي ـ وإن ادّعى أنه مستمد من «الشريعة» ـ، على أنقاض الخلافة بفقهها المخترق للحدود الجغرافية، وما تفرضه الحضارة الراهنة من طغيان للصورة في بيئة كانت تحرّمها إلى عهد قريب، والغزوَ غير المسبوق للإعلام وللمعلومات بشتّى أنواعها عن طريق المكتوب والمسموع والمرئي، وبروزَ أنواع جديدة من العلاقات لا صلة لها بالتضامن الآلي بين أفراد القبيلة والعشيرة، وشيوعَ قِيَم في الحواضر الكبرى مثل الفردانية والحرية مناقضة للطاعة وللالتزام بإملاءات الضغط الاجتماعي في القرى والأرياف، متى أضفنا هذه العوامل وما أشبهها أدركنا بلا عناء أنّ السلطة الدينية لا يمكن أن تبقى بمعزل عن الاهتزاز الذي شمل سائر البُنَى المادية والرمزية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

لقد تغيّرت فعلاً المرتكزات التي كانت هذه السلطة تنهل منها قوّتها وصمودها في وجه الاعتراضات التي يمكن أن تصدر عن أفراد أو مجموعات أو عن المؤسسة السياسية. وأدّى تغيّر هذه المرتكزات إلى إفراز أنماط مستحدثة من السلطة الدينية توهم

الواقعين تحت تأثيرها بأنها نابعة من اختيارهم الشخصي العفوي، وممّا يُمليه المنطق والعقل ومصلحة الأمّة، وأنّها ليست مفروضة على ضمائر المؤمنين. وهي على كل حال ليست لا امتداداً للسلطة التقليدية ولا نمطاً موحّداً جامعاً، وهو سرّ الترميق الذي لاحظناه في التعامل مع المقدّس، ولا نظنّه إلا مدعوًّا إلى الاتساع في المستقبل المنظور، بما فيه من مزايا وعيوب. ولكن لا مناص لنا من أن نسجّل في الآن نفسه بؤس القسم الأوفر من الأدبيات الرائجة على نطاق واسع على شبكة الإنترنت وفي المنشورات التي تُباع على الأرصفة بأثمان بخسة، والموسومة بالإسلامية، إذ لا هاجس لها سوى التخويف من العقاب الشديد ومن عذاب النار في الآخرة عند مخالفة أداء العبادات والطقوس في أدق تفاصيلها، وعند الخروج عن قِيم المجتمعات التقليدية، حتى البالي منها والبدائي، عدوّها اللدود ممارسة التفكير الشخصي الحرّ، ونقمتها منصبّة على العَلمانية والتحررية وعلى كل ما تعتبره فكراً تغريبيًّا مخرّباً للإسلام متآمراً عليه. ومن شأن هذا الخطاب بطبيعة الحال أن يزرع الانطواء على الذات داخل مجموعات «هاربة بدينها» من مغريات الدنيا الفانية، والكره لمباهج الحياة الراقية، والنفور من مختلف أشكال التعبير الفنية، والعجز عن الإبداع والابتكار، وفي نهاية المطاف الكبتَ والاحتقان والعدوانية المجانية. وإذا استثنينا السلطة الذكورية التي تدعمها هذه الأدبيات فإننا لا نرى جهة أخرى هي في خدمتها سوى مصلحة الحكّام المستبدّين ومَن يدور في فلكهم من الانتهازيين والرأسماليين الطفيليين.

النتيجة الأولى التي نخلص إليها من هذا الفحص أنّ البحث في السلطة في الحقل الإسلامي بمختلف تجلّياتها لا يمكن أن

يكتفي بتحديد الانتماء الطبقي للمتصرّفين في المقدّس، رغم أهميته، ولا بتحليل الخطاب الذي يصدر عنهم، فقد يكون خطابهم متماسكاً داخل منطق معيّن، وقد يكون مهتزّاً منفعلاً فحسب، وليس المهمّ فيه حسن النوايا ولا حتّى المنطوق به والمعبّر عنه صراحة، بل لا بد من البحث عن الرهانات التاريخية والمجتمعية الكامنة وراء الخطاب، وهي رهانات كثيراً ما تكون خفيّة ومحجوبة عن وعي الباثّين والمتقبّلين على السواء، وعن خصائص الثقافة السائدة عبر برامج التعليم ومختلف الوسائط الإعلامية.

والنتيجة الثانية، أنّ الفكر الإسلامي، المتفاعلَ جدليًّا مع السلطة الدينية، يُفرز أنماطاً مخصوصة منها، وتُفرزه تلك الأنماط بدورها، مدعوّ بالضرورة وبإلحاح ورغم كل العوائق إلى أن يطوّر مَقُولاته ومرجعياته وخطابه، تحت وطأة الواقع التاريخي بمنجزاته المعرفية والمادية. ويقيننا أنّ تحديث هذا الفكر عامل مساعد، ما في ذلك شكّ، على رقيّ المجتمعات الإسلامية وعلى تحقيق التنمية في بُعدها الشامل، ولكننا لا نراه لا شرطاً ضروريًّا ولا شرطاً كافياً لبلوغ الأهداف المرجوّة. وما اختزال مشاكل المسلمين في نوع تديّنهم، أو في أيّ عنصر آخر سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك، إلا ضرب من التعسّف والتبسيط المخلّ، في ظلّ أوضاع حضارية سمتُها الأساسية التعقّد والتعدد والتشابك.

والنتيجة الرئيسية الثالثة، وبها نختم، أنّنا بصدد تحوّل ذي تبعات يعسر حصرها، ويتمثل في الانحلال التدريجي لسلطة الوساطة بين المؤمن والمُقَدَّس كما كان يمارسها أشخاص ينتمون إلى فئة اجتماعية معيّنة، لفائدة فئات أخرى وبالخصوص لفائدة

تعامل مباشر مع النص التأسيسي لم يكن متاحاً من قبل لأسباب موضوعية عدّة. ومعنى ذلك أننا نشهد منذ وقت قصير ولادة عسيرة لتديّن شخصي غير خاضع خضوعاً كليًّا للنمط المعهود المذوّب لاختيار الفرد في بوتقة المجموعة، وإذن لتديّن أعمق وأصدق وأكثر مسؤولية، وإن كان ما زال في خطواته الأولى، متعثراً، يتلمّس طريقه. فالمسلم المعاصر الواعي مدرك إدراكاً حادًّا حيناً وغير واضح أحياناً أنه لا ينسج على منوال جاهز في رحلته الوجودية نحو تحقيق إنسانيته على الوجه الأكمل، وأنه لن يبلغ غايته دون صعوبات وعراقيل، سواء جاءت من وطأة الماضي أو من توظيف الدين لأغراض هو منها براء.

قانون الأسرة تحدّياً للفِقْه

لقد شاع في الأدبيّات الإسلاموية منذ منتصف القرن الماضي شعارُ «نطبيق الشريعة»، على أساس أنّ إسلام الإنسان ناقص متى لم يطبّق «حكم الله»، وأنّ الأنظمة السياسية هي المسؤولة في البلاد الإسلامية عن التهاون في هذا التطبيق. وتبنّت هذا الشعارَ عديدُ التنظيمات الحزبية وناضل أتباعها من أجله بمختلف الوسائل السلمية والعنيفة، حتّى كان مبرّرَ وجودها أصلاً، لا برنامجَ لها سواه. ولو حصحصتَ هذا الشعار لوجدتَه ينحصر في ثلاثة ميادين لا غير: أولها نبذُ الديمقراطية السياسية وحكمِ الأغلبية والعودةُ إلى نظام الخلافة، وثانيها الرجوعُ المفترَض إلى تطبيق العقوبات الجسدية، وثالثها مقاومةُ المساواة بين الذكَر والأنثى وتيّارِ تحرّر المرأة الجارف. ولئن كانت الأسباب العميقة التي تفسّر التشبّث بهذه الأهداف واحدة أو متقاربة فإنّ الموقف من الأسرة ذو خصوصية واضحة وسنركّز عليه تحليلنا في هذه الورقة.

يجدر في البداية أن ننبّه إلى أنّ مجالَ العلاقات الجنسية هو في كلّ المجتمعات المجالُ المستعصي أكثر من غيره على العلمنة. ومعنى ذلك أنّ التنظيم الضروري لهذه العلاقات ما زال يستند في أغلب الحالات إلى المبرّر الديني، إن في الضمير الفردي أو في

الضمير الجمعي أو في مستوى القوانين الوضعية، رغم التحوّلات الجذرية التي عرفتها المجتمعات الصناعية وبعد الصناعية في القطاعات الأخرى كلّها. وما الأسرة إلا الخلية التي تتمّ فيها ممارسة هذه العلاقات بصفة شرعية يقبلها المجتمع ويزكّيها بمختلف الطرق، بل يسبغ عليها، وعلى ما يترتّب عليها من زواج وطلاق وحضانة وإرث، قداسة تساعد على دَخلَنَتِها وتُكسبها صبغةَ البداهة، الضروريةَ في التنشئة الاجتماعية وفي توفير القدر الأدنى من انسجام الجسم الاجتماعي. وإذا كان الأمر كذلك في المجتمعات الحديثة فما بالك بالمجتمعات التقليدية أو التي هي في طور التحديث وتواجه صعوبات جمّة في التأقلم مع قيم غريبة عن عاداتها ولم تُسهم في إنتاجها وفي إنتاج العوامل الموضوعية التي أدّت إلى انتشارها، كما هي حال المجتمعات الإسلامية! فلا شكّ عندنا أنّ المُلاحِظ النزيه سيخطئ التحليل إن هو لم يأخذ بعين الاعتبار هذا المعطى الأساسي، وسيظلم المتعلّقين بالقِيَم التقليدية إذا ما اقتصر على نقد خطاباتهم دون وضعها في إطارها الثقافي والتاريخي العام.

وقد يبدو رفعُ هذا الشعار علامة على ماضويّة أصحابه وحسب، ونحن واثقون من أنّ الأمر ليس كذلك بهذه البساطة. والدليل على ذلك أن لا أحد ـ فيما نعلم ـ يفكّر جدّيًا في إحياء النظام القديم الذي كان فيه الفقهاء يكتفون بالشروح والحواشي على إنتاج علماء مذهب من المذاهب، وكان فيه المُفتون من بينهم يُصدرون فتاواهم استجابة لطلب المؤمنين العاديين أو لرغبة السلطة السياسية، ثم كان فيه القُضاة المعيّنون من بين أعضاء السلك نفسه لا يجتهدون إلا في نطاق ضيّق ويصدرون أحكامهم على نفس

الأسس التي انبنت عليها ثقافتهم. فلقد ولّى عهد هذا النظام بدون رجعة، لأنّه سِمَة المجتمعات البسيطة البعيدة كل البعد عن تعقيدات الحياة المعاصرة، يشعر بذلك الإسلاموي شعوراً غامضاً إن لم يقتنع به اقتناعاً عقليًّا. ولذا تراه يسعى إلى أن تكون القوانين المعمول بها في بلاده عاكسة للقِيَم التي يحملها الإنتاج الفقهي، وشتّان بين الفقه والقانون:

- فالفقه بطبيعته لا يعترف بالحدود الجغرافية والسياسية واللغوية والإثنية وغيرها. هو منظومة صالحة للمسلمين مهما اختلفت أوضاعهم ما داموا يعيشون في «دار الإسلام». ولذا فليس من باب الصدفة أنّ المعاهدات التي أمضاها «الباب العالي» مع الدول الأوروبية لا تنصّ على أيّ حقوق للمسلمين في تلك الدول، إذ من المفروض أن لا يقيموا فيها البتّة إقامة دائمة.

- والفقه من جهة أخرى موجّه إلى «المكلَّفين»، يبيّن لهم «حكم الله» في كل «نازلة» تنزل بهم، فكان الالتزام بما يأمر به وينهى عنه، ويحرّض عليه أو يستكرهه أو يحشره في باب المُباح ـ وهو مضمون الأحكام الفقهيّة الخمسة الكبرى ـ، التزاماً أخلاقيًّا قبل كل شيء، التزاماً في مستوى الضمير أساساً، لأنّه يُعتبر ترجمة للإرادة الإلٰهية لا يرقى إليها الشك، فلا يكتسب الصفة الإلزامية القاهرة إلا متى طبّقه «السلطان» أو أحد أعوانه، من القُضاة بالخصوص.

- أمّا القانون فشأنه مختلف كل الاختلاف، وإن التقى مع الفقه على صعيد تنظيم كليهما للحياة الاجتماعية. فهو بطبيعته وضعي، أي ثمرة الإرادة الشعبية و/أو السياسية، وإن استند إلى

أحد المذاهب، وكلّما تغيّرت هذه الإرادة إلا تغيّر تبعاً لها. وإذن فالاعتراف به اعتراف ضمني بأنّ أحكامه قابلة للتطوّر ولا تتّسم بالثبات المنسوب إلى أحكام إلٰهية لا تاريخية.

- والقانون من ناحية ثانية مرتبط عضويًّا بمجال الدولة وبحدودها الجغرافية الثابتة، فلا أحد يطمع في أن تكون صلاحياته شاملة شمول أحكام المذهب الفقهي، كما كان عليه الأمر في عهد الإمبراطوريات التي تتواجد فيها أنظمة طائفية متعددة بتعدد الرعايا والطوائف التي تتعايش فيها. والقانون بالإضافة إلى ذلك ملزم لجميع المواطنين مهما اختلفت معتقداتهم وآراؤهم، وبصرف النظر عن كونه مطابقاً أو غير مطابق لما يرتضيه الضمير.

على ضوء هذه الفروق الجوهرية يتعيّن التساؤل عن معنى المطالبة بتطبيق «الشريعة» بواسطة القانون، أي عن مغزى هذا التناقض الداخلي والبنيوي في محاولة التوفيق بين المنظومتين. وليست الإجابة عن هذا التساؤل بالأمر الهيّن، نظرا إلى تشابك العوامل المؤدية إلى الوقوع في مثل هذا التناقض. ولكننا سنحاول حصر أهمّها للوصول إلى فهم أفضل لهذه الظاهرة التي قد تبدو غريبة على المراقب العابر، بينما هي مفهومة إذا ما تمّ ربطها بأبعادها التاريخية العامة. ويبدو لنا أنّ الانتباه بصفة خاصة إلى ظروف نشأة الفقه وتطوّره في علاقته بالدولة كفيل بأن يدلّنا على المفتاح الرئيسي لحلّ هذه المعضلة.

كانت الرسالة المحمّدية دعوة دينيّة بالأساس، دعامتها التوحيد ونبذ الوسائط من كلّ الأصناف بين الله والإنسان، ولذلك ركّزت على حرية الإنسان الذاتية ومسؤوليته الشخصية في مجتمع

قبَلي لم تكن للفرد فيه قيمة تذكر، بل كان لا يستمدّ مقوّمات وجوده إلا من المجموعة التي ينتمي إليها، وفي فترة تاريخية كانت فيها مجتمعات الشرق الأوسط متعوّدة على شرعنة الدين لكل البُنَى الاجتماعية، على غرار كلّ المجتمعات القديمة. ولأنها رسالة مندرجة بداهة في التاريخ البشري فلم يكن بوسعها أن تهمل الظروف التي ظهرت فيها أو تقفز عليها، لأنها ستكون إذ ذاك كصيحة في وادٍ، لا تأثير لها في نفوس القوم. وهذا ما يفسّر في المقام الأول سلوك النبيّ وهو يعمل على نشر دعوته ملتجئاً إلى الوسائل المتاحة في بيئته، وإن بدت لنا اليوم منافية في بعض وجوهها لقيمنا المعاصرة. وما الآيات المعدودة (نحو المائتين على أكثر من ستة آلاف آية) التي تعلّقت بتنظيم الحياة العملية للمجموعة الإسلامية البدائية إلا أنموذج من التوجيهات ذات الصبغة الأخلاقية التي اضطرّ إليها النبيّ تجسيماً للقيم الجديدة التي أتى بها، فلم تكتسب تلك التوجيهات صبغتها المعيارية واللاتاريخية المفارقة إلا بعد وفاته.

وكان الإسلام هو الذي أرسى دعائم الإمبراطورية التي نشأت بعد فترة الوحي، ممّا جعل الصلة بين الدين والدولة متينة، رغم خضوع كليهما لمنطقه الخاص: الدولة تجسيم لسيرورة توحيد الجزيرة واتساع نفوذها تحت حكم مركزي، مستعينة بالأيديولوجيا الدينية، والدين من جهته تجسيم لما جاءت به الرسالة على أرض الواقع، مستعيناً بالظروف المواتية التي أتاحتها له الدولة. ويعني ذلك على وجه الخصوص أنّ المنطقَين كانا يلتقيان على صعيد المصلحة من حيث خدمة أحدهما للآخر، وإن كانت أهدافهما

مختلفة وقد تصل حدّ التناقض. ومن هنا كان التكامل والتعاون لكن كذلك الصراع والتنافر بين المسلمين منذ الجيل الأوّل، ومنذ خلافة عثمان بالخصوص، كما يبدو ذلك جليًّا في سلوك رجال الدولة الجديدة ومواقف أبي ذرّ الغفاري ثم عدد من أتباع عليّ بن أبي طالب وأمثالهم: أولئك منساقون لمنطق الدولة وهؤلاء يحرّكهم منطق الدين، الأوّلون يسعون إلى المال والجاه وإخضاع سكّان البلاد المفتوحة، والآخرون يعتبرون أنّ محمداً جاء مبشّراً لا جابياً ولا مسيطراً.

وبمرور الزمن اتّضحت معالم القُطبَين ونشأت المؤسسات القائمة على خدمتهما، واستمرّت عمليّة الجذب والدفع في علاقتهما ببعضهما البعض. وبصفة عامة فقد آل الأمر في التاريخ الإسلامي، وباستثناءات قليلة، إلى تقاسم فعليّ للأدوار وإلى تحديد مجال عمل كلّ من المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية. وبمقتضى هذا التقسيم تُطلق أيدي الأولى في شؤون الأمن الداخلي والخارجي، وتتولّى الثانية تنظيم حياة الناس اليومية، من غير أن ينفي ذلك بالطبع سعي كل مؤسسة منهما إلى توسيع مجال نفوذها وفرض إرادتها على الأخرى واختراقها كلّما شعرت بأنّها في موقع قوة أو أنّ الطرف المقابل في موقف ضعف، وهو الحليف والمنافس في الآن نفسه. ولأنّ الحكّام في حاجة إلى المشروعية الدينية، فهم إذن يسترضون رجال الدين الذين بيدهم إضفاء هذه المشروعية، ومدفوعون في نفس الوقت إلى المزيد من بسط نفوذهم، أي إلى تدجين المؤسسة الدينية واحتوائها وجعلها في مقام التابع لسلطانهم. هذا، على سبيل المثال، ما حصل عندما فكّر

المنصور العباسي في حمل رعيّته على مذهب مالك، وعندما امتحن المأمون والمعتصم والواثق بعده القُضاة في قضية خلق القرآن. ولأنّ رجال الدين بدورهم في حاجة إلى نفوذ الدولة لتطبيق أحكامهم، فهم حريصون على عدم معاداتها، وبصفتهم يمتلكون سلطة على نفوس الناس فمن الطبيعي أن يعملوا على أن تكون دائماً أوسع وأعمق، ولا يكون ذلك إلا على حساب السلطة السياسية فتراهم يتلكّؤون بطرق شتّى في الخضوع لها ويحتفظون بهدفهم الأسمى في تذييلها قدر الإمكان.

يتعذّر فهم المواقف الإسلامية المعاصرة من منزلة المرأة ومن نظام الأسرة بدون الوقوف على هذه الحقيقة التاريخية العامة، وإن كانت مغيّبة في الوعي الجماعي. ذلك أنّ المُطالَبة بقانون ذي صبغة دينية إنّما هو امتداد من بعض وجوهه لمحاولة رجال الدين الإبقاء على سلطتهم على المجتمع أو استرجاعها. وهي فعلاً مهدَّدة، لكن لا بإرادة رجال الحكم فقط في بعض الأحيان، بل بحكم تطوّر الأوضاع العام، ولا سيّما تطوّر القِيَم وأنماط الإنتاج وشيوع التعليم وتقدّم المعرفة الإنسانية في ميدان العلوم التجريبية والتكنولوجيا، وما نتج عنها من رفاه ومن سرعة المواصلات وتدفّق آنيّ للمعلومات، كما في ميدان علوم الإنسان والمجتمع من تاريخ وإناسة وعلم اجتماع وعلم نفس وغيرها، وما ترتّب عليها من تخلّص الإنسان عموماً من كثير من الأوهام ومن الاستلاب الذي كان واقعا فيه طيلة قرون.

كما يعسر فهم هذه المواقف بدون الانتباه إلى أنّ التكوين الذي يتلقاه الصبي والفتاة في الأسرة والمدرسة والمجتمع، كما

يتلقّاه الشباب في الجامعات التقليدية لا يساعد على تغيير أشكال التديّن الموروث بما يلائم المقتضيات الحديثة. فالمجتمعات الإسلامية لم تعرف في القرون الأخيرة التحديات النظرية والفلسفية التي حرّكت الفكر المسيحي في الغرب، وعندما اطّلع عدد قليل من أفرادها على أفكار عصر التنوير وفتوحات العلوم الإنسانية الحديثة في لغاتها الأصلية أو مترجمة، قلّما أتيح لهم نشرها على نطاق واسع، بالإضافة إلى أنها عند الرأي العام مُريبة بصفتها صادرة عن أعداء ولم تنشأ مِن رَحِم المجتمعات الإسلامية ذاتها. وهكذا تمّ الاحتفاظ بمقولات محنّطة وأُسبغت عليها صبغة الإطلاقية، حتّى أصبح الإسلام لا يُتصوّر من غير تلك «الثوابت» أو ما يوصف بأنه «المعلوم من الدين بالضرورة».

ثمّ إنّ هذه المجتمعات ما زالت بعد قرون من الانطواء على الذات وبعدما عرفته من استعمار مباشر، مجتمعات قبل صناعية في أغلبها، قوام اقتصادها الزراعة والتجارة المحلية والحرف والخدمات البسيطة أو الريع بالنسبة إلى الدول المنتجة للنفط، أي إنّ القِيَم السائدة فيها لا يمكن إلا أن تعكس بطريقة أو بأخرى القِيَم المجتمعية التقليدية. ومعروف أنّ أبرز ما تتميّز به هذه القِيَم عدم المساواة بين الرجال والنساء، وانتشار الاستبداد السياسي والحكم المطلق، في دول حديثة العهد بالوحدة الوطنية، ودويلات عشائرية ليس للكثير منها أدنى مقوّمات الدولة وإنما هي موجودة وحدودها مفصّلة تفصيلاً بإرادة المستعمر، وليس غريباً والحالة هذه أن تشجّع الأنظمةُ القائمةُ فيها أكثرَ أنواع التديّن جموداً ورجعية في مقابل الحفاظ على حكمها.

ورغم هذه العناصر المعطّلة فإنّ المجتمعات الإسلامية تشهد تحوّلات عميقة في كلّ المستويات، ليس أقلّها خطراً أنّ القوانين السائدة فيها في مختلف مجالات الاجتماع والاقتصاد والحياة عموما قوانين وضعية إما صراحة أو بحكم الواقع. وإذا كانت برامج التعليم فيها متخلّفة في الأغلب وتعتمد الحفظ والتلقين أكثر ممّا تنمّي مَلَكة النقد، فإنّ تعميم التعليم من شأنه أن يؤدّي بأعداد متزايدة من الشباب إلى الاطّلاع على ما يدور في العالم والتأثر بمقادير متفاوتة بالقِيَم الحديثة. فنحن إذن بإزاء وضع غير مسبوق، اكتشف فيه ملايينُ الشباب المكتوبَ بعدما كان آباؤهم يعيشون على الشفويّ وحده، وتعمّم الاطلاع على النصوص بعد أن كان محصوراً في فئة قليلة. ولأنّ هؤلاء القراء الجدد لم يُعدّوا الإعداد الجيّد للتعامل مع هذه النصوص، ولا يملكون ثقافة العلماء التقليديين التي كانت تسمح لهم بتنسيب الأمور، فإنهم منبهرون بما اكتشفوه ويقعون في التأويل الحرفي لنصوص بعينها دون معرفة ملابساتها وما يختلف عنها في التراث الإسلامي نفسه. ولكنّ ضغوط الواقع لا تُردّ، فإذا بالقديم يلبس ثوب الجديد طوراً، وبالجديد يلبس ثوب القديم طوراً آخر، كما هو الشأن في قضية المرأة والأسرة والتنافر فيها بين الفقه والقانون.

ونتيجة لذلك يمكن أن نلمس في الفكر الإسلامي المعاصر ثلاث خاصّيات كبرى متداخلة متشابكة متكاملة: الخاصية الأولى الغالبة عليه، والغالبة كذلك على الأدبيات المهتمّة به، هي اللاتاريخية والنظرة الماهوية إلى الدين، وبمقتضاها يكون الإسلام، بحسب الظروف والمواقع، دين المساواة أو دين تفضيل الذكر على

الأنثى، مثلما يكون دين التفتّح والحوار والسلم أو دين التعصب والمواجهة والعنف، إلخ. وخاصيته الأخرى هي الرغبة في الاحتفاظ بمَثَل أعلى مجسّم في القِيَم الموروثة، والاستعداد في الآن نفسه لقبول ما يتنافى وذاك المثل الأعلى عند التطبيق على أرض الواقع. أما خاصيته الثالثة التي يشترك فيها مع الفكر التوحيدي عموماً فهي الترميق، بما يصحبه من انتقاء غير خاضع لمنطق صارم، بل من انتقاءٍ بين العناصر التي يُحتفظ بها بموجبه، فيها من التناقض الصارخ ما يحمل على التعجّب والاستغراب.

تؤدّي خاصية النظرة الماهوية اللاتاريخية إلى عدم الالتفات إلى أنّ منزلة المرأة الدونية لا صلة لها بالدين إلا من حيث أنه استُعمل عبر العصور لتكريسها، بينما هي إفراز لواقع اقتصادي في المرتبة الأولى حين كانت القوّة العضلية معياراً للتفوّق ولم تكن الدورة الإنتاجية في حاجة، مع وجود الرق، إلى مشاركة المرأة في الحياة العامة. فكَم مِن المُنادِين بحصر النساء في البيوت يدرك النَّقْلة النوعية التي طرأت على العلاقات الاجتماعية بحكم التصنيع؟ وكم منهم مَن يعرف أنّ خمار النساء قد وُضع أول ما وُضع للتمييز بين الحرائر من جهة والإماء والعواهر من جهة ثانية، كما تدلّ عليه القوانين الأشورية قبل ظهور الإسلام بثمانية عشر قرناً، ثمّ استُغلّ في المسيحية لإثبات تبعيّة المرأة للرجل قبل انتقاله إلى الإطار الإسلامي؟ فالفقهاء ـ وهم جميعاً من الرجال ـ إنما يعكسون في أحكامهم قِيَم المجتمعات القديمة والنظرة التراتبية التي كانت تميّزها. واعتبارُ أحكامهم ترجمة أمينة للإرادة الإلٰهية إنما يعكس بدوره جهلاً بالتاريخ، فضلاً عن أنه لا يضع هذه الأحكام في

سياقها النصي والاجتماعي والاقتصادي. ولو قارنوا حال المرأة في المجتمعات الغربية الحديثة بوضعها في المجتمعات المسيحية القديمة لرأوا أنّ المكاسب التي حقّقتها كانت ثمرة تطوّر اقتصادي واجتماعي وثقافي لم يَرْضَ عنه رجال الدين البتّة بل قاوموه مقاومة شديدة، ولكنهم كانوا فيه مغلوبين.

كما يؤدّي التمسك بمثل أعلى بالتوازي مع القبول بحلول تخرقه من أكثر من جانب إلى انتشار الوعي الشقيّ وانفصام الشخصية، وكلاهما معرقل للإبداع ومنافٍ لروح المسؤولية. ما الذي يدفع الذين كانوا يتعصّبون لمذهبهم الفقهي في مقابل المذاهب الأخرى ولو كانت سُنّية إلى المطالبة بقانون لتطبيق الشريعة سوى أنّهم يشعرون بأنّ القانون الوضعي همّش الفقه بمختلف مذاهبه، فيحاولون أن يستردّوا باليد اليمنى ما خسروه باليد اليسرى؟ أي إنّ الهدف البعيد يبقى لديهم دائما المحافظة على وهم أحكام ذات صبغة إلٰهية ولو مرّ الطريق إليها عبر سبل ليس من طبيعتها ولا من غاياتها التعبير عن إرادة مفارقة، بل التعبير عن إرادة بشرية جماعية. ولهذا السبب فهم يعوّلون على «أسلمة» المجتمع، بمعنى جعله يتبنّى نظرتهم الأخلاقوية الرجعية، لكي تبقى الإرادة الجماعية مسيّجة بالحدود التي رسموها لها، ولكي يبقى المسلمون حسب رغبتهم مطالِبين بتعدد الزوجات وبسجن المرأة في البيت وفرض الحجاب عليها وعدم التسوية بين الذكور والإناث في الإرث، لأنهم يعرفون،أو من المفروض أنهم كذلك، أنّ القانون يتغيّر بتغيّر موازين القوى، وأنّه لا يمكن أن يكون ثابتاً، أبديًّا، ثبات ما اعتقدوه أحكام الشريعة. لكن هيهات! فالقِيَم الحديثة في

الحرية الشخصية والكرامة البشرية غير المنقوصة والمساواة في الحقوق والواجبات يحملها تيّار جارف ويزداد عدد المؤمنين بها كلّ يوم، فليست محاولات التصدّي لها بطرق جديدة إلا معركة خاسرة سلفاً من شأنها أن تؤخّر انتقال المجتمع إلى وضع أعدل وأفضل بعقود من السنين أو بأجيال، لا أن تمنع هذه النَّقْلة على المدى المتوسّط أو الطويل.

وبما أنّ الفكر الإسلامي يتّسم باللاتاريخية وبعدم الانسجام فالخاصية الثالثة التي يتميّز بها، وهي الترميق والانتقاء، تصبح متوقّعة، بل لا يمكن للمرء أن ينتظر سواها. فالمسألة المطروحة على المنظومات التوحيدية التي ظهرت في مجتمعات قبل-حديثة هي بالفعل: كيف البقاء والاستمرار في مجتمعات حديثة؟ كيف المحافظة على القدر الأدنى من المصداقية وقد انهارت المرتكزات الموضوعية القديمة أو كادت؟ كيف يمكن للمسلم ـ أو لليهودي أو للمسيحي ـ أن يكون متمسّكاً بدينه ومنخرطاً انخراطاً كليًّا في عصره بقيمه الجديدة؟ وبما أنّ حلّ هذه المسألة ليس هيّناً ولا يجد له المؤمنون سابقة يقيسون عليها فإنّ المحاولات التوفيقية تظلّ سيّدة الموقف. وقد نعتناها بالترميق لأنّ العلوم الدينية كانت في خدمة بعضها البعض في القديم، فلا تنافر بين التفسير والحديث والكلام والفقه وأصوله، بل تكامل وانسجام وتعاضد. أمّا اليوم فليس من الصعب على المتأمّل أن يلاحظ تشظّي هذه المنظومة بحيث لا يجمع بين عناصرها جامع موحّد. والنتيجة أنّ كلّ فئة وكلّ مجموعة، وأحياناً كلّ فرد، ينتقي من هذه العناصر من جهة، وممّا تفرضه عليه الحياة المعاصرة ومعارفها وقيمها من جهة أخرى، ما

يستجيب لظروفه وتكوينه وتطلّعاته وسائر المؤثّرات فيه، دون أن يتوفّر بالضرورة بين هذه العناصر وتلك التناسقُ والانسجام.

هكذا لم ننظر إلى الفقه والقانون في مستوى التفاصيل رغم أهميتها التي لا تُنكر، أي في ما يختلفان فيه من تقريرات وأوامر ونواهٍ أو موانع تهمّ نظام الأسرة وانعكاساته على مكانة المرأة فيه وفي المجتمع عموماً، بقدر ما وقفنا عند الفلسفة التي يتأسّس عليها كلّ منهما، ورأينا بالخصوص التناقض الذي تقع فيه الدعوة إلى قوانين لتطبيق الشريعة، التي هي في حقيقة الأمر وفي أذهان أصحاب هذه الدعوة متماهية مع الفقه بصفته تأويلاً تاريخيًّا مخصوصاً للنصوص الدينية، محكوما بظروف نشأته وسيادته ضمن سُنّة ثقافيّة تقليدية، بقِيَمِها قبل الحديثة. فلئن ارتبطت النزعة إلى التقنين بتطوّر المجتمعات الإسلامية وتشعّب المصالح وميادين الحياة فيها منذ عهد السلطان العثماني سليمان القانوني في القرن السادس عشر، فقد تسارع نسقها منذ الاحتكاك بالغرب في القرن التاسع عشر، وولّد الشعور بحتميتها، رغم أنّ القوانين في البلدان الإسلامية مستمَدّة في أغلب موادّها من المنظومات القانونية الغربية، بحثاً عن أوجه التوفيق بين الموروث والطارئ، بين الوفاء للماضي والاستجابة لضغوط الحاضر. ولكنه توفيق أقرب إلى التلفيق وإلى الملاءمة الشكلية بين المتناقضات.

كيف سيكون إذن مآل التمسّك بنظام أسرة عتيق مبرّر بالدين؟ إنّ التحوّلات التي عرفتها المجتمعات الإسلامية في الماضي القريب وتعيشها تحت أعيننا تجعلنا واثقين من أنّ التطوّر الاقتصادي والاجتماعي، أكثر من الضغوط الخارجية التي ربّما يكون لها مفعول

مؤقّت أو عكسي، سيؤدّي إلى إرساء مزيد من الحرية والمساواة والعدل في العلاقات الأسرية. وقد يحدّ التشبّث بالقيم التقليدية من سرعة السير في هذا الاتّجاه، ولكنه لن يستطيع تحويله عن مساره. وإذ ذاك فسيفقد الدين مصداقيته لا محالة كلّما تمّ التغلّب على العراقيل التي يضعها المتزمّتون من المدّعين النطقَ باسمه في طريق التقدّم. أمّا إذا أُعيدَ النظر على نطاق واسع في الإنتاج الفقهي برمّته واعتُبر إنتاجاً لا يصلح إلا للمؤرّخين لأنّ الفهم العميق للإسلام لا يقتضيه، بل يحثّ بالعكس على تحمّل الإنسان مسؤوليته كاملة في تنظيم شؤون حياته العامة والخاصة دون الاستناد إلى المبررات الماورائية وإلى سلطة غير سلطة العقل وما تمليه قِيَم الرحمة والعدل والإحسان والصدق والمحبّة وغيرها من القِيَم القرآنية الخالدة، فسيكون للإسلام في المستقبل شأن آخر في النفوس، إذ يجد فيه المؤمن راحة نفسية لا عنصر تأزّم، وعَوناً على مواجهة صعوبات الحياة وضرورة الأخذ بأسباب الرقي، لا معرقلاً معطّلاً.

بين هاتين الإمكانيتين يعسر على الملاحظ التكهّن بما لكلّ واحدة منهما من الحظوظ في التحقّق. والأرجح عندنا أنّ احتلال دُعاة المحافظة والرجعية لواجهة الأحداث في السنوات الأخيرة يخفي في حقيقته ردّ فعل على علمنة عميقة للمجتمعات الإسلامية لن تلبث أن تجد طريقها إلى النفوس والعقول عندما يتبيّن السراب الذي تَعِد به الخطابات الإسلاموية. وما القانون الوضعي إلا انعكاس وتجلٍّ لهذه العلمنة. ومن هنا بالذات كان تحدّيه للفقه تحدّياً سينتصر فيه لا محالة، لا لأنّه سيحقّق الخلاص والسعادة على وجه أفضل بالضرورة ممّا حققه الفقه في الماضي، بل لأنّ

المرحلة التاريخية لا تسمح بسواه، ولأنّه اليوم أفق انتظار الإنسانية قاطبة ولا يمكن للمسلمين أو لغير المسلمين بدعوى الخصوصية أن يفلتوا منه، ومن مرجعيّته البشرية البحت.

فهرس المحتويات

القسم الثاني: في تنظيم المجتمع

ولئن حاول الإسلام في مستوى مبادئه العامّة ونصوصه نزع الصبغة السحريّة عن العالم، وذهب إلى أبعد ممّا فعلت الكاثوليكية بكثير، وكان تاريخيًّا أسبق من البروتستانية في هذا المجال، فإنّ الممارسة الإسلامية لم تكن مستعدّة لتحمّل هذه المسؤولية الجسيمة، والاضطلاع بتنظيم الحياة في مختلف مجالاتها، من الأسرة إلى الدولة مروراً بالاقتصاد والأخلاق، بحسب ما يقتضيه العقل وتُمليه المصلحة: دون تبرير وشرعنة دينيَّين يعكسهما إقحام كلّ مظاهر السلوك ضمن مقولتَي الحلال والحرام.



عبد المجيد الشرفي

عميد سابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس وباحث في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة العربية.

مؤلفاته:

- مقامع الصّلبان، تونس، 1975. (تحقيق).
- الرسالة العَسْجَدية في المعاني المُؤَيِّدية، تونس- طرابلس، 1976. (تحقيق)
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، ط1، تونس، 1986؛ ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
- الإسلام والحداثة، ط1، تونس، 1990؛ ط5، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، بيروت، 2001؛ ط2، 2008.
- ب. برجر، القرص المقدس، تونس 2003. (تعريب، بالاشتراك).
- La pensée islamique, rupture et fidélité (القطيعة والوفاء في الفكر الإسلامي)، تونس- باريس، 2008.
- في الشأن الديني، تونس، 2005.
- مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دمشق، 2008. (بالاشتراك).

له مساهمات فكريّة وبحثيّة في عدد من الدوريّات المتخصّصة والمؤتمرات العلميّة.

لبنات

في الثقافة والمجتمع

يضمّ الجزء الثالث من "لَبِنَات"، على غرار الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب، مجموعة من الفصول كتبناها في مناسبات مختلفة ونُشر بعضها بينما لم يُنشر البعض الآخر. ونتناول في هذا الجزء قضايا تتعلق بأوضاعنا الحضارية وبقضايا أخرى تهمّ تنظيم المجتمع العربي الإسلامي قديماً وحديثاً.

ونودّ أن نصارح القارئ بأننا من الذين يؤمنون بوجود سُلّم قِيَم حديث يختلف في العديد من النواحي عن سُلّم القيم التقليدي، سواء كان في مجتمعاتنا القديمة أو في المجتمعات البشرية الأخرى بلا استثناء، وأن هذا السلّم الحديث ظهر أول ما ظهر في الغرب الأوروبي منذ عصر نهضته ومنذ عصر الأنوار بصفة خاصة، وبلورته علوم الإنسان والمجتمع في القرنين الماضيين، واستفاد من تراكم الخبرات البشرية السابقة ومن ظروف خصوصية مستحدثة. وغضّ الطرف عن البعد الكَوني في تلك القيم ذاتها، إلى جانب خصائصها التاريخية والقومية، سلوك نراه انتحاريًّا ولا نرتضيه لأنفسنا ولأبناء قومنا.

موضوع الكتاب **فكر إسلامي**

ISBN 978-9959-29-550-7

9 789959 295507

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

دار الكتاب الجديد
توزيع حصري